R.I. MOORE

PRIMA REVOLUȚIE EUROPEANĂ

(cca 970-1215)

CONSTRUCȚIA EUROPEI

POLIROM

R.I. Moore este, din 1993, profesor de istorie medievală la University of Newcastle upon Tyne; a mai predat la Sheffield University şi, ca *visiting professor*, la University of Chicago. Este şi coordonatorul seriei „History of the World" – Blackwell Publishers. Dintre lucrările sale, amintim: *The Birth of Popular Heresy* (1975); *The Origins of European Dissent* (1977); *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250* (1987).

This book is part of the international series **The Making of Europe** of which Jacques Le Goff is the General Editor and C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung in Munich – Germany, Blackwell Publishers Oxford – UK, Editorial Critica in Barcelona – Spain, Gius – Laterza & Figli in Rome – Italy, Editions du Seuil in Paris – France are the original Publishers.
By arrangement of the Literary Agency Eulama, Rome – Italy.

R.I. Moore, *The First European Revolution, c. 970-1215*
First published in English by Blackwell Publisher Ltd 2000

© R.I. Moore, 2000
© 2004 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4, P.O. Box 266, 700506
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;
P.O. Box 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

MOORE, R.I.

Prima revoluţie europeană (cca 970-1215) / R.I. Moore;
trad. de Cristina Gyurcsik; cuvânt înainte de Jacques Le Goff – Iaşi:
Polirom, 2004

Index

288 p.; 20 cm (Construcţia Europei)

ISBN: 973-681-348-7

I. Moore, R.I. (trad.)

94(4)

Printed in ROMANIA

CONSTRUCȚIA EUROPEI

R.I. MOORE

PRIMA REVOLUȚIE EUROPEANĂ

(cca 970-1215)

Traducere de Cristina Gyurcsik

POLIROM
2004

Pentru Olivia, Richard şi Gerald

Lista hărţilor şi a ilustraţiilor

Hărţi

1. Fostul Imperiu Carolingian şi vecinii săi 12
2. Regatele francilor în secolul al XI-lea 13
3. Italia în secolul al XI-lea 14
4. Europa latină în secolul al XIII-lea 15
5. Oraşele europene, 800-1200 52
6. Vecinătăţile mănăstirii Saint Evroul 97

Figuri

1. Structura generală a organizării statale agro-alfabetizate 232
2. Societatea secolului al IX-lea şi societatea secolului al XIII-lea 233

Cuvânt înainte

Europa se construieşte Iată o mare speranţă, care se va înfăptui numai dacă se va ţine seama de istorie : o Europă fără istorie ar fi orfană şi nenorocită. Pentru că ziua de astăzi se trage din cea de ieri, iar ziua de mâine este rodul trecutului. Un trecut ce nu trebuie să paralizeze prezentul, ci să-l ajute să fie diferit în fidelitate şi nou în progres. Între Atlantic, Asia şi Africa, Europa noastră există cu adevărat de o vreme extrem de îndelungată, desenată de geografie şi modelată de istorie, încă din timpurile când grecii i-au dat numele pe care-l poartă. Viitorimea trebuie să se sprijine pe aceste moşteniri care, încă din Antichitate, ba chiar din preistorie, au îmbogăţit Europa treptat, făcând-o extraordinar de creativă în unitatea şi în diversitatea ei, inclusiv într-un context mondial mai amplu.

Seria „Construcţia Europei" apare din iniţiativa a cinci edituri de limbi şi naţionalităţi diferite (Beck din München, Basil Blackwell de la Oxford, Crítica din Barcelona, Laterza de la Roma şi Bari şi Seuil din Paris) şi urmăreşte să arunce o lumină asupra construirii Europei şi a punctelor de forţă din cursul acesteia ce nu trebuie uitate, fără a disimula dificultăţile moştenite din trecut. În tendinţa lui către unitate, continentul a trăit discordii, conflicte, divizări şi contradicţii interne. Această serie nu le va ascunde ; angajarea în mişcarea europeană trebuie realizată în deplina cunoaştere a trecutului şi, de asemenea, în perspectiva viitorului. De aici titlul „activ" al seriei. De fapt, nu ni se pare că a sosit timpul pentru a scrie o istorie sintetică a Europei. Lucrările pe care le propunem aparţin celor mai buni istorici din zilele noastre, inclusiv neeuropeni, fie că sunt sau nu deja afirmaţi. Ei vor aborda problemele esenţiale ale istoriei Europei în diferite domenii – economic, politic, social, religios, cultural – sprijinindu-se pe îndelungata tradiţie istoriografică ce se întinde de la Herodot până la noile concepţii elaborate în Europa în cursul secolului XX, şi mai cu seamă în ultimele decenii, concepţii care au reînnoit în profunzime ştiinţa istoriei. Mulţumită dorinţei lor de claritate, aceste eseuri sînt accesibile inclusiv publicului larg.

Ambiţia noastră este de a aduce elemente de răspuns la marile întrebări ce stau în faţa celor care construiesc şi care vor construi Europa şi, de asemenea, în faţa tuturor celor ce se interesează de Europa : „Cine suntem ? De unde venim ? Încotro ne îndreptăm ? ".

Jacques Le Goff
coordonator

Prefaţă

Această carte, ca tot ceea ce am scris ulterior, îşi are originea în concluzia extrem de neaşteptată la care am ajuns în lucrările mele anterioare despre erezia populară din secolul al XII-lea, şi anume faptul că mulţi dintre cei acuzaţi că se abat de la învăţăturile şi practicile tradiţionale ale Bisericii se agăţau, de fapt, cu tenacitate, de lucrurile cu care fuseseră obişnuiţi dintotdeauna. În schimb, acuzatorii lor, deşi se considerau apărătorii fermi ai tradiţiei ce se opunea „noutăţilor" legate de credinţă şi de serviciul divin – propuse de adversarii lor adesea nedumeriţi –, erau în realitate inovatori radicali şi dinamici atât în această sferă a vieţii sociale şi culturale, cât şi în multe altele. Transpunerea acestui paradox în întrebări clare, a întrebărilor într-o cercetare coerentă, a cercetării într-o carte îndelung amânată a depins, în toate etapele, de ideile, entuziasmul şi curiozitatea unui număr mare de colegi, prieteni şi discipoli, mult mai mulţi decât aş putea enumera aici. Sunt extrem de recunoscător tuturor celor care au organizat vizite şi întruniri, care m-au găzduit cu generozitate, care mi-au pus la dispoziţie articole de revistă sau chiar cărţi, care au răspuns, direct sau indirect, nenumăratelor mele întrebări şi care mi-au vorbit şi m-au ascultat. Sunt obligat să mă limitez la a-i menţiona doar pe cei cărora le sunt îndatorat în mod special. Patru dintre prietenii mei au făcut posibilă existenţa acestei cărţi, deşi nu sunt răspunzători şi pentru defectele ei. Înşiruirea de idei care a devenit teza centrală a cărţii a luat naştere în biroul Barbarei Rosenwein din Loyola, cu ocazia primei noastre întâlniri, când am început să percep vag multe dintre implicaţiile majore ale explicaţiilor sale pe marginea concluziilor studiului ei asupra proprietăţii abaţiei Cluny, *To Be the Neighbor of St. Peter* (Ithaca şi Londra, 1989). Curând după aceea, Richard Landes mi-a arătat că trebuie să studiez mai serios începutul secolului al XI-lea şi, de atunci înainte, m-a îndemnat mereu să o fac, prin intermediul celor mai înflăcărate şi rodnice polemici. Un alt studiu original, strălucit, despre Cluny în secolele al X-lea şi

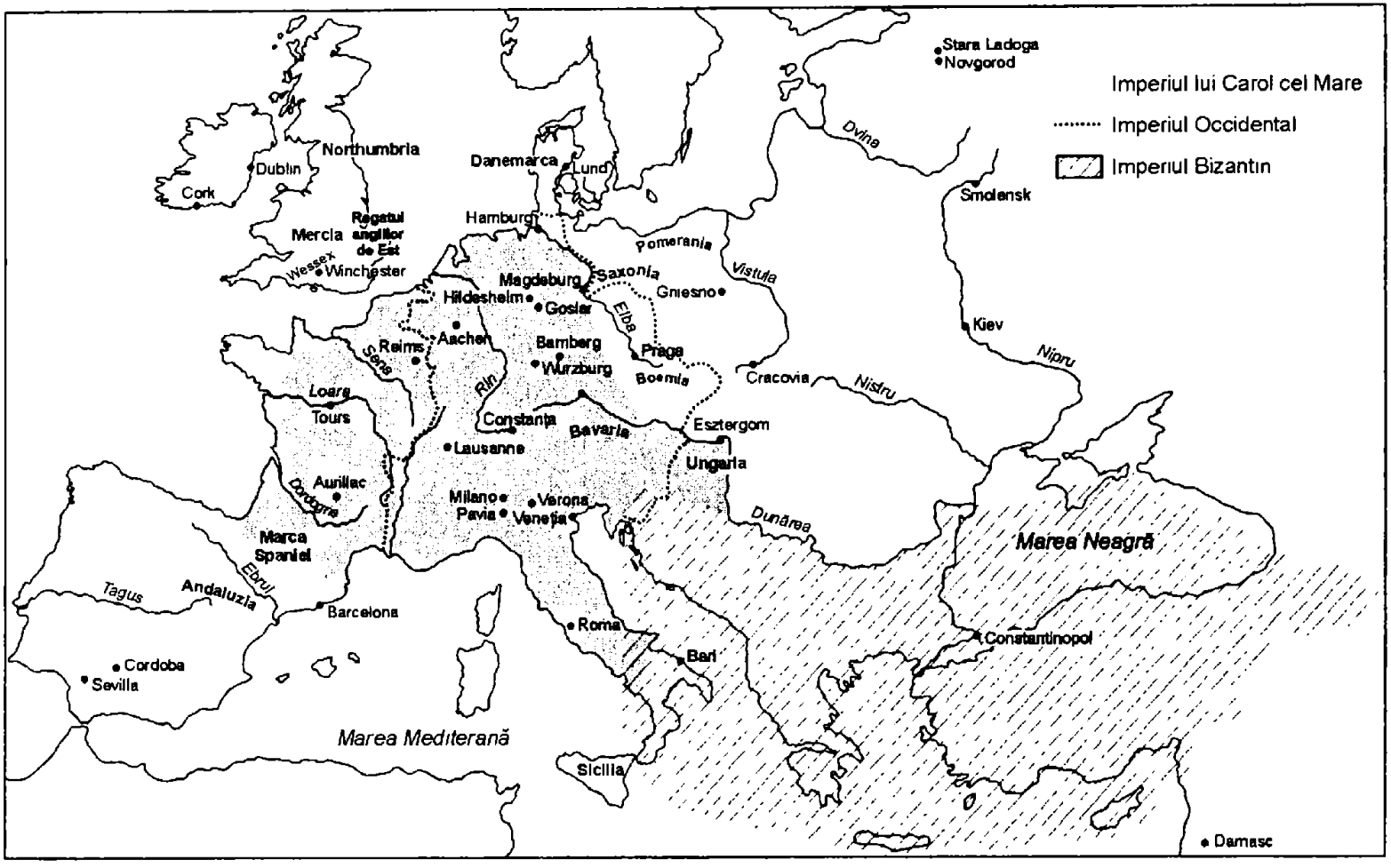
al XI-lea, de data aceasta din punctul de vedere al spiritualităţii sale, lucrarea *Agni immaculati* de Dominique Iogna-Prat, mi-a sugerat ideea de la care au plecat toate celelalte, iar Conrad Leyser, un foarte bun coleg, plin de simpatie şi imaginaţie erudită, m-a încurajat să-i pătrund consecinţele. Sinteza care a rezultat ar fi fost, cu siguranţă, mult mai succintă şi mai limitată fără comentariile lui Chris Wickham pe marginea unei schiţe de început şi fără curiozitatea neîncetată a lui Jinty Nelson. Dacă aş fi reuşit să răspund măcar la jumătate dintre întrebările lor, acestă carte ar fi fost într-adevăr foarte bună.

Întâlnirea cu Rosenwein şi Landes a fost unul dintre avantajele indirecte ale invitaţiei de a preda două trimestre la Catedra de istorie a Universităţii din Chicago. Printre avantajele directe s-au numărat calitatea de membru al unei comunităţi deosebit de puternice şi stimulative de cercetători şi o aprinsă întâlnire săptămânală cu un grup de studenţi deosebit de inteligenţi, energici şi entuziaşti. Constantin Fasolt, dintre cei dintâi, şi Valerie Ramseyer din partea celor din urmă au continuat să monitorizeze transformarea opiniilor mele cu privire la educaţia superioară, precum şi la istoria secolelor al XI-lea şi al XII-lea, care a rezultat din acestea. În ultimul an al scrierii cărţii, Sophie Coulson, Jeremy Currie, Joanna Huntington, Fleur Selwyn-Sharpe şi Tom Simon mi-au reamintit săptămânal că este încă posibil, ocazional, în sistemul britanic, ca o grupă de studenţi să atingă un nivel uimitor şi însufleţitor de erudiţie şi creativitate.

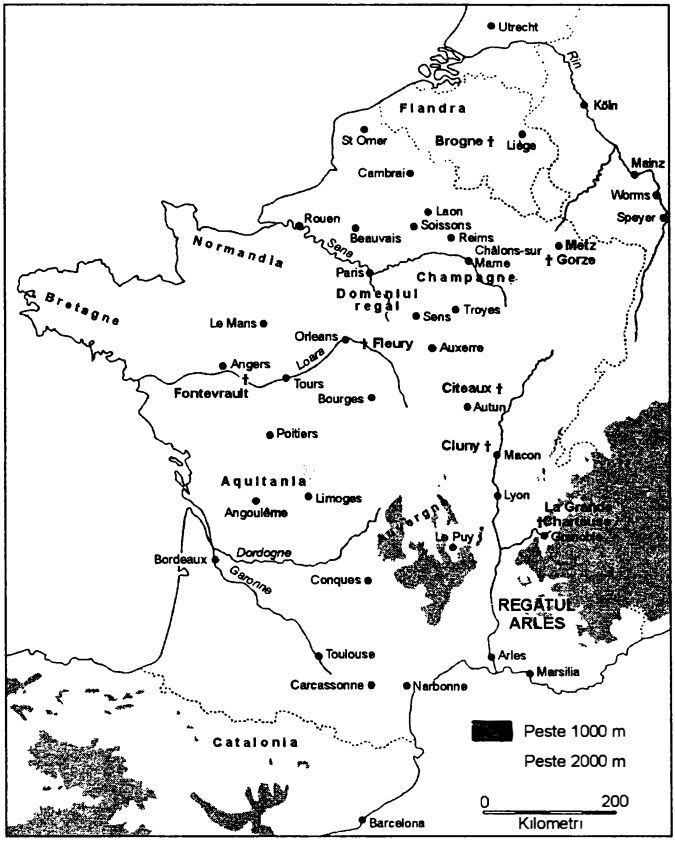
Mi-a luat mult prea mult timp să termin cartea de faţă. Mă îndoiesc că aş fi avut îndrăzneala să încep dacă mi-aş fi imaginat că va intra la tipar aproape simultan cu al doilea volum al lucrării *Scholastic Humanism and the Unification of Europe* de Sir Richard Southern, care se referă, probabil, la multe dintre problemele şi personalităţile pe care le-am discutat eu aici, în special în ultimele două capitole. Nu e o coincidenţă faptul că Southern a fost unul dintre primii studenţi ai profesorului V.H. Galbraith, în timp ce eu am făcut parte din ultima sa generaţie de studenţi. În urma seminariilor lui Galbraith, precum şi a cursurilor lui Southern şi ale discipolului său şi dragului meu profesor R.H.C. Davis am rămas cu o uimire persistentă faţă de îndrăzneala, energia şi ingeniozitatea prelaţilor anglo-normanzi şi angevini, precum şi faţă de duritatea lumii în care au trăit şi pe care au reconstruit-o. Jacques Le Goff, John Davey şi succesoarea acestuia, Tessa Harvey, au acceptat întârzierile şi scuzele mele cu foarte multă răbdare şi înţelegere, iar colegii din Sheffield şi Newcastle (şi, în special, Bernard Porter) au redus

aceste întârzieri acceptând o povară suplimentară ce mi-a permis un concediu de studii. În cele din urmă, Ann Rooke a desenat hărţile şi Tony Grahame a redactat manuscrisul cu o viteză şi o îndemânare exemplare. Logica şi claritatea rezultatului se datorează în mare parte criticii răbdătoare şi pătrunzătoare pe care A.E. Redgate a făcut-o pe marginea manuscrisului. Erorile şi confuziile îmi aparţin.

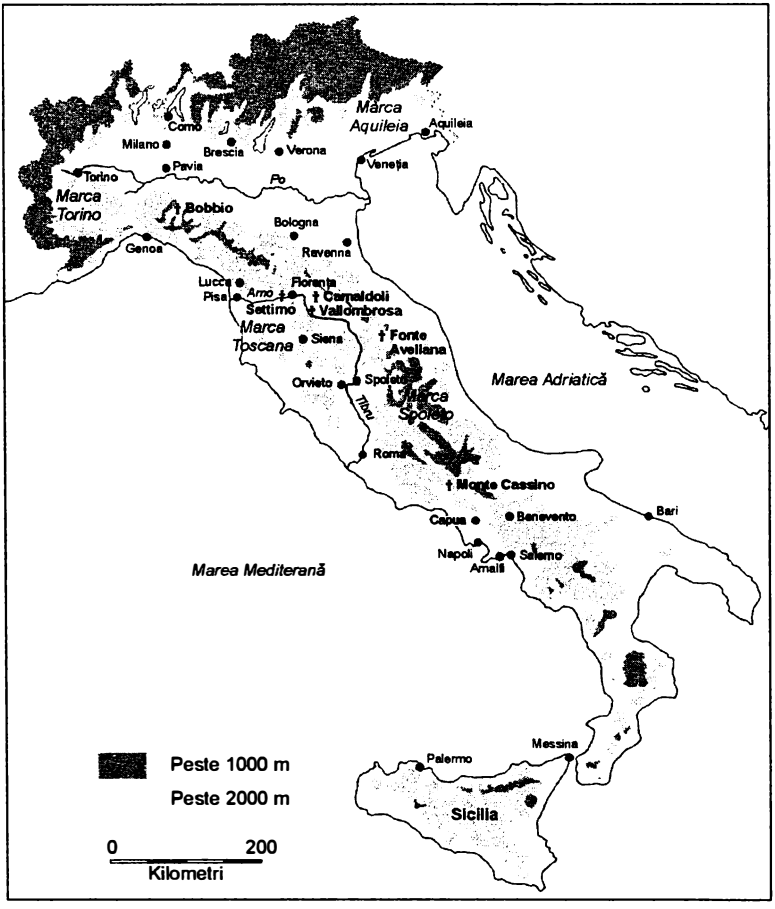
R.I. Moore
Newcastle, 25 ianuarie 2000



Harta 1. Fostul Imperiu Carolingian şi vecinii săi



Harta 2. Regatele francilor în secolul al XI-lea



Harta 3. Italia în secolul al XI-lea

Harta 4. Europa latină în secolul al XIII-lea

Introducere

> Bernard de Chartres spunea despre noi că suntem ca nişte pitici plăpânzi cocoţaţi pe umerii unor giganţi. El arăta că vedem mai mult şi mai departe decât predecesorii noştri nu pentru că am avea o privire mai ageră sau pentru că suntem mai înalţi, ci pentru că suntem ridicaţi şi purtaţi în înalt de siluetele lor gigantice.
>
> John din Salisbury, *Metalogicon*

De când există, spunea Bernard de Chartres în anii 1120, europenii au ţinut întotdeauna foarte mult la ideea că sunt moştenitorii privilegiaţi ai civilizaţiilor clasice ale lumii mediteraneene şi că civilizaţia lor e produsul unei fuziuni între civilizaţia raţională şi umanistă a Greciei şi Romei, pe de o parte, şi viziunea spirituală şi forţa morală a tradiţiei religioase iudeo-creştine, pe de altă parte. Această credinţă, ca şi majoritatea celorlalte trăsături caracteristice ale civilizaţiei europene, este un produs al secolelor al XI-lea şi al XII-lea, când Europa de Nord-Vest, care fusese vreme îndelungată o regiune periferică a civilizaţiei citadinizate* (o expresie stângace, dar sugestivă, lansată de islamistul american G. Marshall Hodgson) situate în zona mediteraneană, a devenit pentru prima oară suportul unei civilizaţii de acest tip, de sine stătătoare.

Desigur, noua civilizaţie se baza în foarte mare măsură atât pe trecutul său greco-roman, cât şi pe cel iudeo-creştin, în special datorită textelor care îi parveniseră de la aceste civilizaţii şi aptitudinilor intelectuale şi tehnice asociate cu transmiterea şi utilizarea lor. Ideea centrală a cărţii, şi anume că Europa s-a născut nu în primul, ci în al doilea mileniu după Hristos, nu încearcă nici pe departe să minimalizeze sau să ştirbească valoarea realizărilor din era clasică şi din cea patristică ori să nege caracterul lor indispensabil pentru Europa. Totuşi, nu putem spune că aceste realizări au fost europene sau că

---

* În original, *cited civilization* (n.tr.).

istoria lor aparţine istoriei europene. Şi, mai presus de toate, nu putem spune că această moştenire a cizelat sau a format Europa, aşa cum se susţine adesea. Desigur, ea a reprezentat un fond esenţial de materiale – din punct de vedere social, economic şi instituţional, precum şi cultural şi intelectual –, dar, după cum vom vedea în repetate rânduri, oamenii secolelor al XI-lea şi al XII-lea au extras din acest fond elementele de care aveau nevoie pentru construcţia lor complicată şi profund specifică şi au lăsat deoparte ce nu le era necesar. „Nu numai că se cuvine ca noul să ia locul vechiului – scria Arnold de Regensburg în jurul anului 1030 –, dar, totodată, dacă ceea ce este vechi nu se supune ordinii, trebuie înlăturat în întregime sau, dacă poate fi ordonat, dar fără a mai avea aceeaşi utilitate, trebuie îngropat cu tot respectul ce i se cuvine."[1] În general, contemporanii şi succesorii săi au dezaprobat inovaţia, considerând-o periculoasă şi suspectă, şi au insistat, cu modestie, că ei înşişi nu fac altceva decât să recondiţioneze lucrurile stricate sau uzate ce le-au fost lăsate moştenire, aducându-le cât mai aproape de ceea ce fuseseră odinioară. Adevărul e că, atunci când nu au găsit ce le trebuia printre relicvele trecutului – fie că era vorba de un gâtar* cu ajutorul căruia caii lor, puţini dar preţioşi, să poată trage încărcături grele fără a se sugruma, fie de un principiu mai sever dar mai eficient de administrare a pământurilor moştenite –, nu au ezitat să recurgă la inovaţie.

Exemplul gâtarului, care pare să fi apărut în secolul al IX-lea şi care a fost esenţial pentru revoluţia în domeniul agriculturii şi transporturilor din secolele al XI-lea şi al XII-lea, aminteşte de realizările remarcabile din veacurile carolingiene. În mod similar, apariţia moştenirii prin dreptul primului născut, nu mai puţin vitală pentru conturarea structurii sociale caracteristice şi unice a Europei din timpul aşa-numitului *Ancien Régime*, confirmă faptul că inovaţiile şi opţiunile decisive care au dat naştere Europei datează dinainte de şi nu de după anul 1000. Harta Imperiului Carolingian (harta 1) o anticipează pe cea a Comunităţii Economice Europene la data înfiinţării acesteia, în 1956, iar Uniunea Europeană, care s-a extins acum cu mult dincolo de aceste frontiere, îi distinge pe cei care îi aduc cele mai multe servicii cu un premiu purtând numele lui Carol cel Mare. Cu toate acestea, Imperiul Carolingian a fost un stat succesoral, cel mai mare dintre numeroasele state similare de la periferiile destrămate ale Imperiului

* Porţiunea de curea lată de la ham care trece peste gâtul calului (n.tr.).

Roman. Nu îşi crease încă forme permanente sau caracteristice. În special, nu avea viaţă urbană, cu necesitatea şi capacitatea sa de a organiza viaţa rurală în jurul său, trăsătură definitorie a civilizaţiei. Desigur, germenii viitorului existau deja, aşa cum se întâmplă întotdeauna, şi începuseră să încolţească; dar nu s-au dezvoltat şi nu au dat roade decât în secolele al XI-lea şi al XII-lea, şi atunci nu de la sine, ci fiindcă au fost cultivaţi cu pasiune şi îndemânare.

Pentru construirea unei noi civilizaţii erau necesare schimbări profunde în organizarea economică şi politică rurală, o transformare permanentă a diviziunii muncii, a relaţiilor sociale şi a distribuţiei puterii şi resurselor. Cultura oraşelor a jucat un rol vital în generarea schimbărilor şi, chiar mai mult, în susţinerea lor şi a efectelor pe care le produceau, înzestrându-i pe reprezentanţii săi cu viziunea, cunoştinţele tehnice şi hotărârea unitară şi consecventă, necesare pentru a înfăptui aceste schimbări extraordinare. Deoarece transformările care însoţesc apariţia civilizaţiei urbane sunt atât de ample şi de profunde – din moment ce, în sens literal, nimic nu va mai fi vreodată la fel ca înainte –, arheologii vorbesc în mod curent despre totalitatea acestor schimbări ca despre o „revoluţie urbană", expresie ce sugerează că transformarea ritmului şi calităţii vieţii urbane e comparabilă cu transformările asociate cu inventarea şi răspândirea agriculturii („revoluţia neolitică") şi a manufacturii pentru pieţele de masă, pe baza puterii date de energia minerală mai degrabă decât de cea umană sau animală („revoluţia industrială"). Expresia a fost pusă în circulaţie de V. Gordon Childe, iar cititorii familiarizaţi cu istoria nord-vestului Europei între secolele al IX-lea şi al XII-lea vor recunoaşte numeroase elemente comune în prezentarea pe care o face „revoluţiei urbane" din Mesopotamia, din jurul anului 3000 î.Hr., în capitolul al cincilea al cărţii *What Happened in History*[2], precum şi în introducerea la capitolul „Barbarismul accentuat al epocii aramei" – citiţi „carolingiene" în loc de „aramei" –, deşi cadrul explicativ al lui Childe pare acum oarecum rigid (lăsând la o parte ideologia sa marxistă) şi, în anumite privinţe, inaplicabil contextelor ulterioare. De aici teoria mea că în secolele al XI-lea şi al XII-lea a avut loc o revoluţie care, datorită faptului că a dus la naşterea Europei, a fost, prin definiţie, Prima Revoluţie Europeană. Ideea centrală a acestei cărţi este că atât caracterul, cât şi consecinţele acestei revoluţii au fost puternic influenţate de natura proceselor politice care au generat-o, deşi, după cum voi fi

obligat să insist în mod repetat, nu neapărat datorită intenţiilor conştiente ale celor implicaţi.

Utilizarea cuvântului „revoluţie" – atât în contexte mai generale, cât şi în contexte specifice – a fost dintotdeauna riscantă pentru istorici. Pentru fiecare dintre revoluţiile clasice ale lumii moderne – Reforma protestantă, revoluţiile engleză, americană, franceză şi rusă, şi „revoluţia industrială" – există o vastă şi foarte controversată bibliografie, întinzându-se de-a lungul mai multor generaţii şi implicându-i pe cei mai străluciţi cercetători, ce se concentrează asupra unor probleme de genul: se poate spune, la propriu, că a avut loc respectiva revoluţie şi, dacă da, în ce a constat şi ce a realizat, dacă într-adevăr a realizat ceva. În ultimii ani, ideea unei „mutaţii feudale" în primele decenii ale secolului al XI-lea, care a generalizat „revoluţia feudală" legată, mai presus de toate, de numele lui Georges Duby, a început şi ea să dea naştere unei polemici de acest tip, inspirată şi condusă de puternicele atacuri, din ce în ce mai cuprinzătoare, ale lui Dominique Barthélemy la adresa unei direcţii ce tindea să se transforme într-un convenţionalism steril[3]. Se pare că această controversă va mai continua un timp şi îşi va lărgi anvergura. Dar, chiar şi înainte ca Barthélemy să dea semnalul, se vorbea deja liber despre revoluţie cu privire la secolele al XI-lea şi al XII-lea. Revoluţia papală (care este, ea însăşi, pentru Karl Leyser, Prima Revoluţie Europeană[4]) e una dintre cele mai vechi subiecte tradiţionale. Revoluţia comercială şi cea juridică au dat titlul unor manuale celebre. Revoluţia agrară şi cea administrativă apar în numeroase articole şi lucrări. Cu privire la secolul al XI-lea se vorbeşte, în mod ocazional, despre existenţa unor revoluţii în domeniul transporturilor şi tehnologiei şi, din ce în ce mai mult, despre existenţa unor revoluţii ştiinţifice şi militare. A fost deja proclamată o revoluţie cognitivă[5] şi nu poate fi departe declararea unei revoluţii sexuale. Dar, în timp ce aceste revoluţii specifice şi controversele pe care le stimulează se multiplică în fiecare an, nu au existat prea multe discuţii serioase cu privire la posibilitatea de a vorbi despre perioada respectivă ca fiind o revoluţie *tout court*. După cum ar spune Berengar de Tours sau Pierre Abélard, ar trebui să fim nominalişti sau realişti? Oare ne confruntăm cu o serie de schimbări – spectaculoase, dar distincte – în diverse zone ale gândirii şi acţiunii, pe care le percepem ca fiind „revoluţionare" în propriul lor domeniu şi pe care le etichetăm ca atare? Sau perioada respectivă a avut în

esenţă un caracter revoluţionar, toate aceste schimbări nefiind decât manifestările sale separate, dar totuşi strâns legate?

Susţinând ideea revoluţiei, merg pe urmele câtorva dintre cei mai apreciaţi şi respectaţi medievişti moderni. În prefaţa uneia dintre cele mai influente cărţi scrise vreodată despre Evul Mediu european, Sir Richard Southern spunea despre „apariţia lentă a aristocraţiei cavalereşti", o transformare pe care aproape toată lumea o consideră fundamentală, că a reprezentat o revoluţie socială care, spre deosebire de alte revoluţii sociale, nu cuprindea „evenimente importante sau momente decisive clare". Din acest motiv, Southern spunea că, împreună cu alte schimbări legate de ea, a constituit o „revoluţie secretă"[6], deşi el arată, de asemenea, printr-un viu citat din Chrétien de Troyes, că, în preajma anului 1176, putea exista conştiinţa faptului că în trecutul nu foarte îndepărtat avusese loc o transformare istorică majoră:

> Din cărţile noastre am aflat că, pe vremuri, supremaţia în cavalerism şi învăţătură a aparţinut Greciei. Apoi cavalerismul a fost preluat de Roma, împreună cu acea înaltă învăţătură care a ajuns acum în Franţa. Să dea Dumnezeu ca el să fie preţuit aici, ca onoarea ce s-a refugiat la noi să nu părăsească nicicând Franţa. Dumnezeu l-a dăruit altora, dar nici de greci şi nici de romani nu se mai aude nimic; gloria lor a trecut, iar cenuşa lor incandescentă s-a stins[7].

Deşi am putea fi tentaţi să-l suspectăm de şovinism, Chrétien avea, în general, dreptate să considere Franţa (mai exact, nordul Franţei de azi) căminul unei noi civilizaţii. Aici a început „revoluţia cavalerească", precum şi revoluţia clericală din care face parte, şi, pe parcursul perioadei despre care vorbim, cele mai răsunătoare inovaţii şi cel mai mare impuls spre schimbare au emanat din teritoriile dintre Rin şi Gironde, sau din cele a căror colonizare a pornit de aici, cum ar fi Anglia sau Sicilia. Desigur, au dreptate cei care avertizează asupra pericolului pe care îl reprezintă tendinţa de a dezbate această perioadă exclusiv pe baza izvoarelor istorice franceze şi a contextului francez, de parcă Franţa ar fi reprezentat întreaga Europă (idee datorată strălucitei istoriografii franceze moderne)[8]. Cu toate acestea, nu putem să nu ne concentrăm atenţia, în principal, asupra regiunilor unde s-au petrecut transformările cruciale la care se referă cartea de faţă şi care, după opinia mea, au transformat viitorul Europei.

Putem sugera câteva dintre implicaţiile faptului că privim aceste transformări ca pe o revoluţie socială cu ajutorul frazelor introductive

din *States and Social Revolutions* de Theda Skocpol, omiţând doar câteva cuvinte care limitează remarcele sale la perioada de după Revoluţia franceză:

> În istoria mondială [modernă], revoluţiile sociale au fost fenomene deosebite şi memorabile. [Din Franţa anilor 1790 până în Vietnamul anilor 1970], aceste revoluţii au transformat organizările statale, structurile de clasă şi ideologiile dominante. Ele au dat naştere unor naţiuni cu o putere şi autonomie net superioare celor din trecutul lor prerevoluţionar, care au depăşit alte ţări aflate în situaţii similare[9].

Cu excepţia unei mici reţineri cu privire la expresiile „organizare statală" şi „structură de clasă", e greu să negăm că acest fragment descrie pe scurt ceea ce s-a petrecut în nord-vestul Europei în secolele al XI-lea şi al XII-lea. Mai mult chiar, după cum voi susţine în paginile ce urmează, schimbările care au dus la aceste transformări au fost însoţite de presiunea forţei populare şi, uneori, de manifestarea efectivă a acesteia – şi probabil că nici nu s-ar fi putut realiza altfel. Dacă a avut loc un transfer de putere către o nouă clasă dominantă, aşa cum ar necesita accepţiunea clasică (marxistă) a revoluţiei, e o problemă mai complexă. După cum vom vedea, oamenii care şi-au exercitat puterea în secolele al XI-lea şi al XII-lea erau, în proporţie covârşitoare, descendenţii celor care deţinuseră puterea încă din veacul al VIII-lea. Nu a existat un anumit moment în care puterea să fie transferată de la un grup la altul printr-un proces unic sau simplu. Nu au existat nici indivizi şi nici grupuri care să prevadă sau să urmărească în mod conştient toate transformările care au avut loc. Pe de altă parte, cele mai importante dintre aceste transformări priveau tocmai bazele şi natura puterii înseşi. Pentru a-şi asigura veniturile disponibile, descendenţii aristocraţiei carolinginene au considerat necesar să se reorganizeze într-o nouă ordine socială şi să distribuie puterea şi autoritatea între diferitele sale ramuri, prin intermediul unor tehnici noi şi conform unor noi definiţii. Clericii, cei mai mari beneficiari ai redistribuirii, care au devenit elita puterii noii Europe, constituiau ei înşişi o clasă socială cu totul nouă, cu excepţia numelui, o clasă nouă din orice punct de vedere, cu excepţia originilor. Dacă aceasta nu e o revoluţie, cu greu i-am putea găsi alt nume.

1

Apropierea mileniului

1. Zori plini de bucurie şi încredere

„Atunci când răufăcătorii s-au înmulţit ca buruienile şi ticăloşii au năpădit via domnului aşa cum mărăcinii cotropesc recolta, abaţii şi episcopii, precum şi alţi oameni sfinţi au hotărât să convoace un conciliu prin care să se interzică confiscările (*praeda*), să li se dea înapoi bisericilor ceea ce le fusese luat în mod nedrept, iar celelalte pete de pe faţa Bisericii Domnului să fie îndepărtate cu lama ascuţită a anatemei. Conciliul a fost convocat la mănăstirea Charroux şi mari mulţimi de oameni s-au îndreptat într-acolo venind dinspre Poitou, Limousin şi regiunile învecinate. Au fost aduse trupurile multor sfinţi pentru a-i însufleţi pe cei cucernici prin prezenţa lor şi pentru a zădărnici ameninţările celor ticăloşi. Voinţa divină, impresionată, credem noi, de prezenţa sfinţilor, a iluminat acest conciliu prin numeroase miracole."[1]

În acest spirit, potrivit lui Letaldus de Micy, la 1 iunie 989, călugării din Nouaillé au purtat moaştele sfântului protector Jouin, cea mai de preţ avere a mănăstirii, la o mare adunare ce avea loc la Charroux, la cincizeci de kilometri sud de Poitiers. Călugări şi laici, femei şi bărbaţi, chemaţi de arhiepiscopul Gunbald de Bordeaux şi de alţi clerici, printre care episcopii din Poitiers, Périgueux, Limoges şi Angoulême, s-au adunat pentru a cere ajutorul Domnului şi al sfinţilor împotriva relelor din acele timpuri. Ei au hotărât că, în absenţa verdictului unui episcop, trei tipuri de răufăcători trebuiau excomunicaţi: toţi cei care au violat sanctuarul unei biserici sau au luat ceva cu forţa din vreun locaş sfânt; toţi cei care au luat un bou, o vacă, un viţel, o capră sau un porc de la un fermier sau de la orice altă persoană săracă; şi toţi cei care au atacat sau au răpit un cleric neînarmat sau au intrat cu forţa în casa acestuia[2]. Sursa relelor împotriva cărora erau

necesare măsurile luate consta în faptul că celor astfel protejaţi le lipseau armele specifice unui cavaler instruit: scutul, sabia, platoşa, armura.

În anul următor, arhiepiscopul de Narbonne i-a adunat pe toţi episcopii din provincia sa, alături de câţiva laici de seamă, printre care viconţii de Carcassonne, Béziers şi Narbonne, pentru a-i condamna pe „nobilii care nu numai că au luat cu forţa pământurile bisericilor, dar s-au comportat în biserică cu cea mai mare brutalitate"[3]. În 994, arhiepiscopul de Lyon a prezidat un conciliu la Anse, în Burgundia, unde un număr şi mai impresionant de demnitari laici şi ecleziastici au pus sub protecţia anatemei o lungă listă de proprietăţi ale marii abaţii din Cluny; au interzis clericilor vânătoarea, preoţilor căsătoria, iar celor care erau deja căsătoriţi, oficierea slujbelor, au interzis vânzarea şi cumpărăturile în zilele de duminică (cu excepţia alimentelor pentru ziua respectivă) şi au impus abstinenţa laicilor în diferite zile de post[4].

Acesta a fost începutul unei mişcări pe care o numim acum Pacea lui Dumnezeu. În următorii cincizeci de ani s-au ţinut concilii similare pe pământurile de la sud de Loara, mişcarea de pace extinzându-se apoi la nord, în secolul al XI-lea, şi în Normandia, în Imperiu şi în Catalonia. Pe măsură ce s-a răspândit, şi-a schimbat caracterul şi, atât pe parcursul schimbării, cât şi în faza sa cea mai timpurie şi mai radicală, a concentrat multe dintre problemele care au dus la reconstrucţia societăţii europene în următoarele două secole, precum şi reacţiile la acestea. În Evul Mediu timpuriu, Pacea aparţinuse regelui. Puterile şi responsabilităţile legate de impunerea păcii, pe care şi le-au arogat aceste concilii de la sfârşitul secolului al X-lea şi din secolul al XI-lea, erau prerogative regale şi fuseseră exercitate vreme de aproximativ trei secole de către regii dinastiei carolingiene şi reprezentanţii acestora. Nu întâmplător, conciliile de pace au început la câţiva ani după înlocuirea dinastiei carolingiene, prin încoronarea lui Hugo Capet la Reims, în 987, deoarece titlul lui Hugo nu era în general recunoscut în Francia de Sud. Dimpotrivă, cei care îl susţineau în Nord priveau mişcarea de pace ca pe o uzurpare nejustificată a prerogativelor regale. În a doua jumătate a secolului al XI-lea, când puterea regală şi princiară a început să se reafirme, responsabilitatea de a impune Pacea lui Dumnezeu, precum şi Pactul cu Dumnezeu (un set de constrângeri referitoare la războaiele personale care ajunseseră să fie asociate cu Pacea), a fost din nou preluată de prinţii seculari. Cel mai puternic dintre aceştia, William de Normandia, şi-a afirmat această responsabilitate

cu ocazia Conciliului de la Caen, din 1047, şi a celui de la Lillebonne, din 1080, reintegrând-o astfel în sfera prerogativelor pe care le deţinea atât de ferm, ca duce de Normandia şi rege al Angliei. Astfel, datorită unuia dintre numeroasele sale aspecte, istoria Păcii lui Dumnezeu constituie tema centrală a acestei cărţi: modul în care, în secolul al XI-lea, puterea ce scăpase din mâinile instituţiilor bine stabilite ale unei lumi vechi a fost utilizată de o alianţă bizară, dar temporar eficientă, între Biserică şi popor, pentru construirea unei lumi noi, fiind apoi din nou ţinută în frâu, în scopul menţinerii ordinii sociale şi politice nou-înfiinţate a Europei Occidentale de-a lungul multor secole ce vor urma.

Mărturiile despre ceea ce s-a petrecut la adunările de pace sunt atât de fragmentare, încât uneori abia dacă ştim că au avut loc. Printre miracolele Sfântului Vivian de Figeac, de exemplu, consemnate, se pare, la sfârşitul secolului al X-lea, se numără câteva care au avut loc la întâlnirea de la Coler, în Auvergne, unde episcopii s-au adunat pentru a stabili pacea şi a susţine decretele părinţilor Bisericii[5]. Nu mai ştim altceva despre acest conciliu, dar referinţa, şi ea imprecisă, confirmă o celebră afirmaţie a cronicarului clunizian Radulfus Glaber, conform căruia „episcopii şi abaţii şi alţi credincioşi din Aquitania au convocat mari concilii ale întregului popor, unde au fost aduse trupurile multor sfinţi şi nenumărate racle cu moaşte sfinte. Mişcarea s-a întins către Arles şi Lyon, apoi a traversat Burgundia, ajungând până în colţurile cele mai îndepărtate ale Regatului francilor. S-a stabilit că episcopii şi mai-marii ţinutului trebuie să convoace, în locuri precise, concilii pentru restabilirea păcii şi consolidarea sfintei credinţe. Când oamenii au auzit acest lucru, cei mai bogaţi, ca şi cei săraci, au venit cu bucurie şi gata, toţi ca unul, să se supună ordinelor clerului, de parcă ar fi fost date de o voce din ceruri vorbind oamenilor de pe pământ"[6].

Există referiri la douăzeci şi şase de asemenea concilii, între 989 şi 1038, majoritatea la Poitou, Limousin şi Berry[7]. Scopul lor transpare în mod clar din prezentarea întâlnirii de la Héry, din 1025. „Mulţimi imense de oameni de rând, de toate vârstele, bărbaţi şi femei, s-au grăbit într-acolo. Pentru a spori credinţa acestor laici, credincioşii au început să aducă, de asemenea, trupurile unui mare număr de sfinţi. [Călugării din Montier en Die] nu au uitat să aducă cu ei, pe lângă aceste moaşte venerabile, trupul sfânt al protectorului nostru, Bercharius, care, pe durata călătoriei, a fost purtat într-o litieră, aşa cum se cuvine. În plus, au făcut acest lucru pentru ca aceia care ne conduc să facă o

proclamație cu privire la un anumit conte, Landric după nume, cu privire la prada pe care o furase de la binecuvântatul nostru protector."[8]

Noua trăsătură a conciliilor de pace, așa cum ni le prezintă Radulfus, consta în faptul că erau convocate de clerici, dar adunau la un loc oameni din toate clasele și în special pe cei umili, care jurau pe sfintele moaște să se apere unul pe celălalt, să apere Biserica și pe cei săraci, „astfel încât, oricâte amenințări le-ar fi atârnat deasupra capului înainte, cu toții, atât laicii, cât și oamenii Bisericii, se puteau întoarce acum la treburile lor, fără frică și neînarmați". „Tâlharul și cel care a pus mâna pe proprietatea altuia urmau să sufere rigorile legii", continuă Radulfus; locașele sfinte urmau să fie respectate, iar siguranța clericilor și a celor care călătoreau în compania acestora avea să fie garantată. Aprobarea divină era simbolizată de miracolele ce abundau cu aceste ocazii. „Picioarele și mâinile strâmbe se îndreptau și își reveneau la starea normală, pielea se crăpa, carnea se rupea și sângele curgea fără oprelişti." Nu e de mirare că „s-a născut un asemenea entuziasm, încât episcopii și-au ridicat cârjele episcopale spre cer și au strigat către Domnul, într-un glas, cu mâinile întinse: «*Pax! Pax! Pax!*»"[9].

Așa cum ilustrează citatele de mai sus, sursele redau clar motivul acestei explozii de activitate înflăcărată. După cum ni se arată, mișcarea de pace a fost o reacție la criza socială. Prin intermediul ei, mănăstirile s-au pus în fruntea celor săraci, conducându-i în apărarea concertată împotriva comportamentului anarhic al „ticăloșilor care s-au înmulțit ca buruienile", însușindu-și bunurile și animalele celor săraci, răpindu-le libertatea pentru răscumpărare și forțându-i să muncească, în special la construcția castelelor din care uzurpatorii își impuneau această domnie a terorii asupra satelor din jur. Cuvântul *pauperes* (săracii) îi desemna, în vocabularul acestei epoci, pe cei lipsiți mai degrabă de putere decât de bani. Mănăstirile și micii proprietari de pământ erau la fel de vulnerabili în fața puterii neînfrânate și aveau un interes comun în a o stăvili. Dar, pentru organizatorii Păcii Domnului, fărădelegea pe pământ era doar o manifestare a unei dezordini mai ample, o breșă în marea armonie a universului de care depindea, așa cum spusese Augustin, pacea tuturor lucrurilor[10]. Din acest motiv, în cronicile mișcărilor de pace, Radulfus Glaber pune un accent deosebit pe înțelegerea conform căreia toată lumea trebuia să se abțină de la vin în a șasea zi a săptămânii și de la carne în cea de-a șaptea: în acest fel, fiecare în parte își lua obligația de a-și controla propriile pofte,

reflectând constrângerile pe care intenţionau să le impună, la nivel colectiv, lumii răufăcătorilor.

Hotărârile în vederea reformei morale şi religioase s-au păstrat în listele de canoane care, de cele mai multe ori, sunt singurele mărturii ale existenţei acestor concilii. Dispoziţiile primelor concilii, cum ar fi cel de la Charroux, amintit mai sus, par oarecum arbitrare, deşi s-ar putea ca acest lucru să se datoreze doar modului în care au fost înregistrate. Cu timpul, au devenit din ce în ce mai detaliate, până când s-au constituit într-un program cuprinzător, anticipând, atât în elementele sale esenţiale, cât şi prin numeroase aspecte particulare, programul de reformă din secolul al XI-lea, mult mai bine cunoscut, legat de renaşterea papalităţii romane şi de înfiinţarea şi răspândirea unor noi ordine religioase. Astfel, pe lângă faptul că prevedea ţinerea slujbelor în biserci în fiecare duminică, Conciliul de la Bourges, din 1031, le interzicea „episcopilor şi preoţilor să accepte daruri ca răsplată pentru conferirea unei funcţii bisericeşti", „enoriaşilor să-şi numească preoţii din propria biserică altfel decât prin intermediul episcopului" şi „preoţilor, diaconilor şi subdiaconilor să fie căsătoriţi sau să aibă o concubină", anticipând astfel interdicţiile fundamentale ale simoniei, învestiturii laice şi căsătoriei în rândul clerului[11].

Cei familiarizaţi cu caracterul general al creştinismului catolic şi cu locul său în istoria europeană a celui de-al doilea mileniu vor considera că aceste dispoziţii ale Conciliului de la Bourges sunt cât se poate de firești. Încă din secolul al XIII-lea, catolicii au considerat că celibatul în rândul clerului e indispensabil pentru îndeplinirea funcţiilor sacramentale, precum şi ale celor pastorale ale acestuia, iar în timpurile moderne, deşi adeseori controversat, a fost respectat de restul lumii ca o caracteristică esenţială a catolicismului european. Poate că, înaintea epocii moderne, obiceiul laicilor de a-şi învesti vasalii sau rudele cu funcţii ecleziastice a fost mult prea frecvent pentru a fi privit cu aceeaşi dezaprobare cu care era privită căsătoria clericilor care au făcut un legământ de celibat, dar atât istoricii religioşi, cât şi cei laici au considerat aproape întotdeauna că vinderea beneficiilor şi a funcţiilor, inclusiv a hirotonisirii înseşi, în cadrul bisericii reprezintă un rău social şi spiritual evident, un „abuz" de care o societate viguroasă şi sănătoasă va dori, cu siguranţă, să se debaraseze. În consecinţă, generaţiile următoare au considerat înlăturarea căsătoriei clericilor (practicată de nicolaiţi) şi a vânzării sacramentelor (simonie) un ţel demn de atins, ce putea atrage, în mod firesc, o largă susţinere.

Acestea erau obiectivele majore ale mișcării descrise adesea ca reforma gregoriană sau hildebrandiană, după numele papei Grigore al VII-lea (1073-1085), fost cardinal Hildebrand, cel mai mare susținător și propagator al ei și personalitatea cea mai controversată dintre toți conducătorii săi. Ele au fost ferm situate în fruntea programului politic din timpul pontificatului lui Leon al IX-lea (1049-1054) și s-au menținut pe această poziție până când, în 1215, au fost definitiv încorporate în cadrul catolicismului medieval prin decretele celui de-al patrulea Conciliu de la Lateran. Până în acel moment, ele fuseseră cel puțin recunoscute și, în general, chiar puternic susținute de cârmuitorii seculari europeni și de intelectualii clerici. „Reforma" încorporată în programul gregorian era un adevărat proiect de împărțire a lumii – atât a oamenilor, cât și a proprietăților, din punct de vedere social, nu geografic – în două sfere distincte și autonome. În principiu – și, din ce în ce mai mult, și în practică –, fiecare comunitate (de la lumea creștină până la cel mai îndepărtat cătun) trebuia să includă un domeniu ecleziastic independent, având propriile sale puteri și funcții, propriile venituri și proprietăți, propriile legi, obiceiuri și jurisdicție proprii, proprii săi membri, diferiți de ceilalți printr-un mod de viață distinct, bazat pe regula celibatului.

În acest fel, se revenea la situația dinaintea marilor schimbări care avuseseră loc în secolele al IX-lea și al X-lea, atât în privința drepturilor asupra proprietății funciare, cât și a posesiei și controlului efectiv ale acesteia. Pe vremea lui Carol cel Mare, nu mai puțin de o treime din pământuri aparținuse bisericilor. De asemenea, Carol cel Mare transformase plata zeciuielii dintr-o îndatorire spirituală într-o obligație legiferată a tuturor supușilor săi. Dar, după un secol și jumătate de la moartea sa (în 814), atât pământurile, cât și zeciuiala ajunseseră, în mare măsură, sub controlul laicilor. Recuperarea de către Biserică a acestor terenuri și venituri a constituit preocuparea centrală a reformatorilor din secolele al XI-lea și al XII-lea. Deși au reușit ce și-au propus, într-o anumită măsură, în mai multe locuri, cel mai mare succes l-au obținut în zonele asupra cărora se va concentra cel mai adesea cartea de față și, dintre ele, în special în nordul Franței. Până la al patrulea Conciliu de la Lateran, aproximativ o cincime din terenul cultivat din Europa aparținea Bisericii, care își revendica de asemenea dreptul asupra unei zecimi – zeciuială – din orice sursă legitimă de venit. Atât repartizarea terenului, cât și a zeciuielii era inegală. Rezultatele raportate de cei împuterniciți cu realizarea

registrului cadastral al Angliei din 1086, *Domesday Book*, arată că venitul obţinut din exploatarea terenurilor le revenea mănăstirilor, prioratelor şi catedralelor în proporţie de 26%, cu mult mai mult decât în 1066[12]. În secolul următor, procentul va fi şi mai mare, datorită înfiinţării a sute de noi mănăstiri, catedrale şi spitale, precum şi datorită continuării procesului de recuperare şi sporire a veniturilor catedralelor şi bisericilor parohiale. La sfârşitul secolului al XII-lea, bisericile deţineau, probabil, aproximativ o treime din terenul arabil din nordul Franţei şi cam cu jumătate mai mult în sudul Franţei şi în Italia[13]. Chiar dacă, în multe locuri, zeciuielile reveneau în continuare proprietarilor laici, al căror drept asupra lor fusese recunoscut de Biserică în diverse grade şi în diferite condiţii[14], din punctul de vedere al aristocraţiei laice, situaţia descrisă mai sus a reprezentat o renunţare, aparent benevolă, la putere şi la resurse, fenomen nemaiîntâlnit în istorie.

Cu siguranţă, o asemenea împărţire şi redefinire a proprietăţii şi a drepturilor ecleziastice nu s-ar fi putut petrece, nici măcar la dimensiunile sugerate de cele mai scăzute estimări, fără a genera consecinţe la fel de ample şi de profunde şi de cealaltă parte a baricadei. În mod inevitabil, şi societatea laică se redefinea şi se reorganiza în aceeaşi măsură revoluţionară. De aceea, schimbările din sânul Bisericii nu pot fi descrise sau explicate fără a ţine cont de cele care s-au produs în restul lumii şi viceversa, deşi istoria – împărţită multă vreme în seculară şi ecleziastică datorită aceloraşi evenimente – a încercat frecvent să facă acest lucru. (Distincţia dintre istoria seculară şi cea ecleziastică, precum şi aceea dintre clerici şi mireni sunt, desigur, mult anterioare secolului al XI-lea ; după cum se ştie, ele se conturează în secolul al IV-lea, o dată cu Constantin şi Eusebiu. Nu pretind că secolul al XI-lea ar fi inventat aceste diferenţieri, dar le-a făcut să devină, pentru prima oară şi pentru totdeauna, fundamentale pentru cultura şi societatea europene.) Deoarece pe această bază s-a construit civilizaţia europeană, fiilor Europei nu le e uşor să ţină seama de faptul că lucrurile s-ar fi putut petrece şi altfel. Istoria noastră a fost scrisă de către învingători, în efortul lor de a instaura această nouă ordine socială şi cu convingerea că victoria pe care au obţinut-o a fost dreaptă, deci inevitabilă. Pe la mijlocul secolului al XII-lea, aceştia dominau aproape în totalitate redactarea cronicilor, iar descendenţii lor spirituali au stat la cârma istoriografiei europene de dinainte de Iluminism şi au deţinut poziţiile de frunte în educaţia europeană, inclusiv în învăţământul superior, până pe la jumătatea secolului XX.

Prin urmare, cedarea unor teritorii extinse, a unor venituri abundente şi a puterii pe care o deţineau a fost prezentată în cronici şi acceptată în mod general ca o recunoaştere lentă şi dureroasă a voinţei divine de către nişte oameni pătrunşi de credinţă şi de dorinţa de a-şi răscumpăra păcatele, alimentată de două sute de ani de evanghelism şi educaţie. Astfel înţeleasă, ea reprezintă povestea cu adevărat remarcabilă a convertirii unei lumi sălbatice, violente şi lacome la altruism, idealism şi supunere – dreptul din naştere potrivit unei civilizaţii menite să transforme lumea. Fără a nega faptul că au existat şi persoane care au preţuit sincer aceste idealuri, trebuie totuşi să luăm în considerare posibilitatea ca lucrurile să fi fost, de fapt, mult mai complicate.

2. Credincioşii

Istoria nu prea are timp pentru învinşi, dar au existat mulţi oameni, la vremea respectivă, care nu credeau că această transformare e cinstită, din punct de vedere teoretic sau practic, şi care considerau că schimbarea lumii vechi – în care combinarea funcţiilor şi veniturilor seculare cu cele spirituale reprezenta baza sigură şi adeseori armonioasă a hegemoniilor regionale şi locale – nu era nici avantajoasă şi nici morală, şi cu atât mai puţin inevitabilă. După cum remarca biograful reformatorului şi schimnicului Romuald de Ravenna, „în întreaga regiune, până în vremurile lui Romuald [ultimele decenii ale secolului al X-lea], obiceiul simoniei era atât de răspândit, încât aproape nimeni nu ştia că această erezie era, de fapt, un păcat"[15]. Cu mai bine de un veac mai târziu, după disputarea şi câştigarea „luptei pentru învestitură", Norbert de Xanten era de acord să preia parohia Saint-Martin din Laon, cu condiţia să-şi poată respecta legământul „de a duce o viaţă pe de-a-ntregul evanghelică şi apostolică", ce-i interzicea, printre altele, să apeleze la justiţia seculară sau să folosească anatema pentru apărarea proprietăţii ecleziastice. „Nu refuz această însărcinare, cu condiţia ca preoţii din biserică să fie de acord să urmeze acest mod de viaţă." Preoţii s-au îngrozit. „Nu-l dorim pe acest om alături de noi, deoarece nici obiceiurile noastre şi nici ale predecesorilor noştri nu ar accepta un astfel de stăpân. Dorim să ni se permită să trăim aşa cum trăim acum. Dumnezeu vrea să îndrepte, nu să producă suferinţă."[16] Cei care se opuneau „reformei" au dus o îndelungată luptă de rezistenţă, disperată şi încrâncenată nu numai pentru că aceasta le ameninţa

interesele materiale, dar şi pentru că mulţi dintre ei credeau, la fel de sincer ca şi adversarii lor, că au dreptatea de partea lor şi că luptă pentru a apăra o ordine tradiţională, veche şi respectabilă, împotriva anarhiei şi dezordinii. Nu e sigur că rezultatul acestei îndelungate lupte a reprezentat, în sine, un triumf al dreptăţii, însă e cert că a fost, în mod inevitabil, un triumf al forţei.

Cei care au generat reformele au fost în permanenţă siguri asupra unui lucru: la fiecare pas, solicitările lor erau sprijinite de „credincioşi" – cu alte cuvinte, de forţa opiniei poporului, ce se baza pe ameninţarea sau chiar pe dezlănţuirea unei acţiuni populare[17]. De-a lungul următorilor 150 de ani, mulţimea care s-a adunat la Charroux a jucat un rol constant pe scena problemelor europene. Se consideră adesea că începutul mişcării de reformă papală a fost marcat de Conciliul de la Reims, din 1049, unde papa Leon al IX-lea a profitat de sfinţirea noii bazilici Saint Remigius pentru a le cere prelaţilor adunaţi cu această ocazie să jure pe moaştele sfântului că nu şi-au cumpărat învestiturile. La conciliu a asistat o mare mulţime de oameni, veniţi din toate cele patru zări pentru a-i aclama pe reformatori şi pentru a exercita presiuni asupra nefericiţilor prelaţi vizaţi de aceştia. În mai 1057, la Milano, predica ţinută cu ocazia mutării moaştelor Sfântului Nazzarro a stârnit o revoltă populară şi a marcat începutul unei perioade de aproape douăzeci de ani de dominaţie (deşi nu şi de controlare) a oraşului de către patarini, care i-au înlocuit, în multe biserici, pe preoţii pe care-i considerau corupţi cu proprii lor preoţi, l-au sfidat pe arhiepiscop şi au acţionat, în general, ca pionieri ai reformei gregoriene[18]. La Florenţa, în 1068, o mulţime imensă s-a adunat pentru a urmări cum călugărul Petru din Vallombrosa – cunoscut, de atunci înainte, sub numele de Petrus Igneus – păşeşte prin flăcări pentru a sprijini campania neobosită pe care abatele său, Giovanni Gualberti, o purta de mulţi ani împotriva episcopului Florenţei[19].

Nimic nu dovedeşte mai bine caracterul revoluţionar al pontificatului lui Grigore al VII-lea decât faptul că acesta era dispus să îndrepte sentimentele şi presiunea poporului împotriva ierarhiei pe care el însuşi o prezida:

> Am auzit că anumiţi episcopi care locuiesc prin părţile voastre fie iartă, fie trec cu vederea faptul că preoţii, diaconii şi subdiaconii trăiesc alături de femei. Vă împuternicim să nu daţi ascultare în nici un fel acestor episcopi şi să nu le urmaţi îndemnurile...
>
> Cei care au fost promovaţi prin erezia simoniei... nu mai pot deţine nici o funcţie religioasă în sfânta Biserică... Cei care şi-au obţinut locul în

> Biserică prin plocoane sau bani trebuie să-şi piardă în întregime dreptul asupra lor... Aşa cum nici cei ce se fac vinovaţi de crima preacurviei nu au voie să ţină liturghia sau să slujească la altar în funcţii mai puţin importante... Credincioşii trebuie să refuze serviciul divin al celor care nu ţin cont de deciziile noastre sau de învăţăturile Sfinţilor Părinţi, astfel încât cei ce nu se îndreaptă din dragoste pentru Dumnezeu şi pentru a păstra onoarea funcţiei pe care o deţin să poată fi aduşi pe calea cea bună prin oprobriul întregii lumi şi dispreţul oamenilor[20].

Aceste fraze nu dovedesc în mod direct faptul că Grigore al VII-lea instiga masele la revoltă. Când se adresa „credincioşilor" diocezei, de fapt se referea la aristocraţia locală. Se consideră că, în contextul acestor epistole, *fideles* e utilizat în sensul secular, desemnându-i pe deţinătorii de pământuri cu statut mediu, care reprezentau mai degrabă societatea respectabilă decât societatea în ansamblu. Cu toate acestea, era destul de clar la ce puteau duce astfel de apeluri, iar faptul că patarinii se autointitulau şi *fideles* sugerează că papa Grigore a fost cel puţin neatent, deoarece, cu siguranţă, era familiarizat cu limbajul unor asemenea cercuri şi nu putea fi indiferent la implicaţiile utilizării sale. La Cambrai, în 1076, Ramihrdus, un preot ale cărui predici cu caracter anticlerical generaseră tulburări în rândul populaţiei, fiind cercetat sub acuzaţia de erezie, a dat nişte răspunsuri impecabile din punct de vedere teologic, dar a refuzat să le confirme adevărul primind împărtăşania „de la vreun abate sau preot sau chiar de la episcopul însuşi, deoarece aceştia se făceau vinovaţi de simonie şi de alte forme de avariţie"[21]. Indiferent dacă Ramihrdus a avut sau nu încuviinţarea efectivă a papei Grigore (ca Wederic de Ghent, care predica, de asemenea, în Flandra, cu efect similar[22]), în predicile lui se regăseau dispoziţiile acestuia. Papa Grigore a fost foarte mânios când a aflat că oamenii episcopului îl arseseră pe Ramihrdus de viu în coliba în care fusese închis după interogatoriu. În ceea ce priveşte poporul, „mulţi dintre cei care-i fuseseră adepţi au luat cu ei o parte din oasele şi cenuşa lui. În unele oraşe mai există şi în ziua de azi [cca 1133] membri ai sectei sale şi se crede că unii dintre cei ce se îndeletnicesc cu ţesutul fac parte din ea".

Tactica abordată de Grigore al VII-lea şi de oamenii săi pentru a încuraja, în mod deliberat şi organizat, mişcarea patarinilor din Lombardia şi Toscana şi pentru a ataca vechea ordine ecleziastică de pretutindeni era revoluţionară în sensul clasic al cuvântului, deoarece îi îndemna pe supuşi, atât pe cei din rândul clerului, cât şi pe laici, să-şi judece superiorii şi să nu li se mai supună dacă îi consideră

nevrednici. În general, aceste verdicte nu erau rezultatul unor procese legale, formale, ci reputaţia şi poziţia superiorilor erau supuse unor teste tradiţionale în cadrul comunităţii. Deşi Petrus Igneus a supravieţuit flăcărilor la Florenţa, iar Ramihrdus, la Cambrai, a pierit ars de viu, amândoi au fost deopotrivă reabilitaţi, fiind consideraţi de către popor oameni de o deosebită sfinţenie. Situaţia ar fi fost aceeaşi şi dacă Petrus ar fi pierit în flăcări, iar Ramihrdus ar fi supravieţuit. Semnificaţia ordaliei flăcărilor nu consta în problema „obiectivă" a capacităţii de rezistenţă a cărnii, ci în faptul că rezultatul putea fi interpretat în aşa fel încât să exprime şi să susţină verdictul comunităţii[23].

În această lumină, insistenţa asupra celibatului în rândul clerului putea conferi o mare putere comunităţii, din moment ce, aproape invariabil, castitatea este imposibil de probat şi, în consecinţă, ţine aproape întotdeauna de reputaţie. În ce alt mod şi cine anume ar fi putut hotărî dacă o femeie ce se îngrijea de nevoile zilnice ale unui preot era menajera sau concubina lui? Papa Grigore le solicita comunităţilor de pretutindeni tocmai acest tip de judecată şi, tocmai din această cauză, pontificatul său a rămas în istorie ca o perioadă în care întreaga Europă era în plină fierbere, când afacerile publice constituiau subiectul bârfelor de la colţul străzii şi din piaţa publică şi când „cei pe care-i numim cârmuitorii creştinătăţii" stârneau „o agitaţie bruscă în rândul populaţiei, trădarea stăpânilor de către servitori şi neîncrederea stăpânilor în aceştia, înşelarea mârşavă a încrederii între egali, conspiraţii împotriva puterii instituite de Dumnezeu"[24].

Atragerea entuziasmului popular de partea reformei nici nu a început o dată cu pontificatul lui Grigore al VII-lea şi nici nu s-a încheiat o dată cu acesta. În următoarele decenii, predicatori ca Wederic şi Ramihrdus au continuat să apară în diverse părţi ale Europei, arătând păcatele clericilor şi stârnind poporul împotriva lor. În anii 1090, doi dintre cei mai înflăcăraţi asemenea predicatori, Robert d'Arbrissel şi Vitalis de Mortain, au fost însărcinaţi de către papa Urban al II-lea să predice în sprijinul cruciadei din valea Loarei. Importanţa misiunii lor nu a temperat în nici un fel vigoarea atacurilor acestora la adresa clericilor căsătoriţi sau vinovaţi de simonie, atacuri al căror scop era, după cum se plângea episcopul Marbod de Rennes, „nu să predice, ci să submineze"[25].

Un asemenea entuziasm putea să depăşească uşor limitele ortodoxiei doctrinare – sau să pară că le depăşeşte. Se spune că fierarul Manasses din Ghent – care, aşa cum făcuseră patarinii în Milano, a

îndemnat mulțimea să alunge din biserică un preot căsătorit și să o preia în stilul aprobat de reformatori – era asociat cu un alt talentat acuzator al avariției și corupției clerului nereformat, Tanchelm din Anvers, care atrăgea de partea sa un număr atât de mare de oameni și o susținere atât de înflăcărată, încât, cu câțiva ani înainte de a muri (în 1115), nimeni nu îndrăznea să-l aresteze. Tanchelm e descris, în general, ca fiind unul dintre cei mai celebri eretici ai Evului Mediu timpuriu, datorită unei scrisori în care canonicii din Utrecht îi cereau arhiepiscopului să nu-l elibereze din captivitate. Dar Tanchelm fusese un om îndeajuns de onorabil și de realizat pentru a-l reprezenta pe contele de Flandra într-o misiune diplomatică la curtea papală (care îi îngrozea adesea, prin cinism și corupție, pe catolicii fideli preceptelor creștine), iar canonicii din Utrecht se numărau printre țintele retoricii sale. Descriind modul în care și-a celebrat Tanchelm propria căsătorie cu o statuie de lemn a Fecioarei, aceștia intenționau să scandalizeze și să consterneze, dar scrisorile lor nu conțin nimic precis pentru a susține acuzația de erezie împotriva sa[26].

Tanchelm e adesea asociat cu un alt celebru agitator al mulțimii, Henri de Lausanne, care a stârnit revolta populară împotriva preoților din Le Mans în 1116 și a condus vreme de câteva săptămâni un regim comunal în localitate[27]. Henri a devenit unul dintre cei mai eficienți și mai expresivi predicatori eretici ai generației sale. La treizeci de ani după ce a părăsit Le Mans, a fost nevoie de efortul maxim al lui Bernard de Clairvaux, ajutat de un șir de miracole, pentru a slăbi aprecierea de care se bucura în Périgord și Toulousain, unde, vreme de mulți ani, își răspândise mesajul atât de eficient, încât „a lăsat bisericile fără oameni, oamenii fără preoți, preoții fără respectul cuvenit", sărbătorile sfinte nesărbătorite, copiii nebotezați și morții nespovediți[28]. Guillaume, un călugăr despre care nu știm altceva în afara numelui, ne-a lăsat relatarea unei dezbateri (probabil publice) pe care a avut-o cu Henri în această perioadă. Conform acesteia, Henri e un teolog cu adevărat radical și eretic, care neagă cu o deosebită tărie necesitatea intervenției Bisericii, a clerului și a sacramentelor între oameni și Dumnezeul lor și care și-a exprimat această viziune într-o carte din care Guillaume citează de câteva ori pe parcursul disputei[29].

Cu toate acestea, în 1116, Henri nu era un eretic declarat. Dacă ar fi fost așa, puțin probabil că și-ar fi trimis emisarii să-i ceară episcopului Hildebert de Lavardin permisiunea de a predica în Le Mans – ceea ce echivala cu o recunoaștere a autorității episcopale, în timp ce dovada

clară a ereziei ar fi fost tocmai negarea acesteia – şi ar fi fost de neconceput ca Hildebert să accepte. Hildebert era şi el un reformator, prietenul şi protectorul lui Robert d'Arbrissel, şi se considera, ca mulţi alţii, frustrat de recalcitranţa capitulului catedralei sale, ai cărui membri fuseseră instalaţi în funcţiile lor confortabile datorită relaţiilor familiale şi care nu prea erau dispuşi să renunţe la acest confort de dragul unui papă aflat la mare depărtare sau în virtutea unui entuziasm vulgar pentru viaţa spirituală cumpătată. Unul dintre ei, Guillaume, era poreclit *qui non bibit aquam*, „cel care nu bea apă". Această tensiune din cadrul capitulului rezultă şi din faptul că unii dintre canonicii mai tineri din Le Mans l-au întâmpinat pe Henri cu bucurie, i-au construit o paltformă de unde să cuvânteze şi au plâns la picioarele lui în timp ce acesta denunţa păcatele lor şi pe cele ale confraţilor lor mai în vârstă, „vorbele sale răsunând de parcă prin gura lui ar fi vorbit mii de demoni". El a vorbit atât de convingător, încât oamenii s-au ridicat împotriva clerului, a stăpânilor lor şi, pentru câteva săptămni, Henri a putut veni şi pleca după plac, ţinând întruniri şi răspândindu-şi înspăimântătoarele învăţături, în vreme ce clericilor le era teamă să-l atace[30]. Doi dintre clericii mai tineri au părăsit oraşul o dată cu el, pentru ca, ulterior, să fie primiţi înapoi şi iertaţi de către episcop, după ce Hildebert, la întoarcerea sa de la Roma, a reuşit să restabilească ordinea şi să-l gonească pe Henri. E greu de crezut că un episcop a putut încuraja un asemenea atac asupra propriului său capitul. Totuşi, se pare că, peste nu mai mult de şaizeci de ani, acelaşi concurs de împrejurări a dus la apariţia unei celebre mişcări eretice, mult mai puternică decât aceea a lui Henri, atunci când arhiepiscopul Guichard de Pontigny l-a încurajat pe Valdès de Lyon (un alt oraş destul de slab dezvoltat din punct de vedere economic la vremea respectivă) să utilizeze forţa mulţimii împotriva canonicilor catedralei, care se opuneau reformei, pentru ca apoi, succesorul lui Guichard să-l renege şi să-i interzică să predice[31].

Oarecum ironic, în 1145, una dintre sarcinile preliminare ale lui Bernard de Clairvaux, în tipul călătoriei întreprinse în ţinutul Périgord pentru a distruge roadele muncii lui Henri, a fost aceea de a stârni o dispută similară şi îndelungată între arhiepiscopul de Bordeaux şi canonicii catedralei Saint-André, pe care arhiepiscopul încercase să-i convingă să îmbrăţişeze viaţa simplă, adică să renunţe la neveste şi la părţile ce le reveneau din veniturile catedralei. „Aceştia rezistaseră până când au ajuns pe punctul de a fi excomunicaţi pentru o perioadă

de șapte ani. Din acest motiv, arhiepiscopul fusese exilat din reședința sa episcopală vreme de cinci ani, lăsând biserica goală, iar ei se opuseseră cu violență întoarcerii sale." În acest caz, spre deosebire de Le Mans, orașul i-a susținut pe canonici – „Ura oamenilor față de arhiepiscop era atât de mare", spune secretarul lui Bernard, Geoffroi de Auxerre, „încât atunci când am intrat în oraș ne-au ocărât pe toți, pentru că eram susținătorii lui...". Faptul că cel mai elocvent susținător al creștinătății a trebuit să se mulțumească cu un „compromis", permițându-le canonicilor să-și mențină funcțiile bisericești, care au intrat în fondul comun abia după moartea lor – și a fost într-atât de bucuros de această rezolvare, încât secretarul său a descris-o ca pe un triumf „ce merită numele de miracol"[32] –, dovedește, în mod cât se poate de elocvent, încăpățânarea nobililor provinciali de a se agăța de pozițiile lor.

În spatele tuturor acestor lupte stătea aceeași problemă centrală. În secolul al X-lea, averea unei catedrale – adesea cel mai mare proprietar de pământ din regiune – era, pentru nobilii din localitate, una dintre cele mai importante surse de venit. Înțelegerea de la Milano, din 983, a fost copiată, în diferite variante și sub diverse forme, pretutindeni în Europa latină: arhiepiscopul a încredințat pământurile catedralei, ca feude, celor mai importante familii din regiune (*capitanei*), din care se trăgeau înalții clerici ai diocezei, inclusiv canonicii catedralei, care, la rândul lor, îl alegeau pe arhiepiscop – în general, desigur, chiar din rândurile lor. Ei considerau că acest sistem de susținere a elitei e perfect normal, elegant și autonom, așa cum l-ar fi considerat, în vremea aceea, și vecinii unui templu indian sau ai unei moschei egiptene. În schimb, reformatorii, conduși, de la mijlocul secolului al XI-lea, de o papalitate din ce în ce mai fermă, mai energică și mai prestigioasă, îl considerau o prădare a Bisericii, scandaloasă și devastatoare din punct de vedere spiritual, rădăcina unei corupții atât de profunde – după cum arăta cardinalul Humbert de Silva Candida, cu o strălucită pasiune, în *Books against the Simoniacs* (cca 1058) –, încât amenința să priveze creștinătatea de preoți hirotonisiți în mod valabil și, datorită acestui fapt, de speranța salvării. Așa cum se întâmplă întotdeauna, problemele reformei nu au fost rezolvate atât de repede pe cât cereau reformatorii sau cum pare să sugereze, potrivit surselor care ne-au parvenit, adoptarea aproape universală a cauzei lor de către generația următoare. De-a lungul secolului al XII-lea, în tot mai multe dioceze, s-a întâmplat, la un moment dat, ca un nou

episcop, molipsit de idealismul noii epoci – un Hildebert, un Gumbald sau un Guichard de Pontigny –, să se confrunte cu un capitul cununat încă (în sens mult prea literal, probabil) cu obiceiurile şi, ceea ce e mai rău, cu valorile epocii vechi.

În 1155, o situaţie mult mai complexă şi mai bine cunoscută, generată totuşi de aceleaşi probleme, a dus la executarea lui Arnaldo da Brescia, un predicator de o legendară elocvenţă, austeritate şi puritate. Deoarece a făcut o analiză îndârjită şi devastatoare a corupţiei papalităţii, acesta a stat în fruntea revoluţiei civice din Roma, inevitabil suprimată, fără nici o milă, de împăratul Frederic Barbarossa. Diferenţa dintre Arnaldo şi Valdès sau Henri de Lausanne nu a constat atât în faptul că intervenţia sa a fost nedorită (ca şi cea a patarinilor din Milano), cât în faptul că acesta a continuat să conducă revolta populaţiei din Roma şi după ce papa şi familiile nobile ajunseseră la un compromis cu privire la împărţirea avuţiilor şi a funcţiilor bisericeşti, de la care, aşa cum se întîmplă în asemenea cazuri, fuseseră excluşi cei ce reprezentaseră forţa brută a mişcării[33].

Din acest punct de vedere, precum şi din altele, Pacea lui Dumnezeu a prefigurat mişcarea de reformă papală. De la revolta patarinilor din Milano şi până la pontificatul lui Grigore al VII-lea (şi, în multe părţi ale Europei, până în anii 1140 sau chiar mai târziu) s-a recurs adesea la presiunea mulţimii, sub conducere religioasă, pentru a-i constrânge pe notabilii seculari care nu îşi cedau terenurile şi zeciuielile Bisericii, precum şi pe episcopii şi clericii care nu recunoşteau sau nu aplicau noile interdicţii cu privire la simonie, la căsătorie şi la averea personală. După mijlocul secolului al XII-lea, atragerea populaţiei de partea reformei nu a mai constituit o strategie curentă sau recunoscută, chiar dacă, după cum am văzut, nu se poate spune, în nici un caz, că a fost abandonată. Până atunci fusese indispensabilă, deşi, cu excepţia perioadei papei Grigore al VII-lea, după desfăşurarea evenimentelor a fost, în general, renegată, sau cel puţin mascată. Ceea ce nu însemna că utilizarea sau abandonarea ei nu avea destule consecinţe.

3. Darurile sfinţilor

Scoţând moaştele din cripte şi purtându-le prin toate satele, abaţii şi episcopii care au condus Pacea lui Dumnezeu şi-au încredinţat cauza celor mai eficienţi protectori ai acesteia. „La umbra impresionantă a

eroilor credinței de demult", clerul Galiei romane și-a adunat turmele laolaltă împotriva pericolelor unei epoci nelegiuite și au sprijinit o autoritate mult mai precară decât ne apare acum, pentru a-și introduce credința și noile valori pe care le reprezenta aceasta într-o lume rurală recalcitrantă și înapoiată[34]. Faptul că, în secolul al VI-lea, un arhidiacon care, pentru a scăpa de bănuiala de adulter, s-a dus la mormântul Sfântului Maximin din Trier cu intenția de a jura că este nevinovat, și-a mărturisit vina în ultimul moment deoarece nu îndrăznea să intre în prezența sfântului cu intenția de sperjur ne arată foarte clar că autoritatea publică, reprezentată anterior de coduri și de funcționari imperiali, dar acum slăbită, putea fi înlocuită cu succes, cel puțin în anumite scopuri, de mărturia publică și de spaima, bine justificată, de consecințele sfidării nerușinate a opiniei publice[35]. Arhidiaconul a resimțit, de asemenea, puterea celei mai ascuțite arme care, în secolele al XI-lea și al XII-lea, urmau să desființeze căsătoria (și poate chiar și concubinajul) clericilor din Occidentul latin.

În fiecare bucățică din trupul unui sfânt – un oscior, o unghie, un fir de păr din barbă – se ascundea întreaga lui ființă și îi garanta prezența, care devenise indispensabilă ritului creștin. Carol cel Mare hotărâse ca bisericile care aveau relicve să construiască paraclise speciale pentru păstrarea lor, iar Ludovic cel Pios spunea că fiecare biserică trebuie să aibă cel puțin unul pentru a avea dreptul să celebreze liturghia[36]. Ca urmare, fluturarea entuziastă de oase vechi pe sub nasul oricărui credul din Nord venit în vizită la Roma și descoperirea accidentală a unor morminte de sfinți în locuri din ce în ce mai puțin probabile, culminând cu descoperirea capului Sfântului Ioan Botezătorul la Angély, lângă Poitiers, în 1010, a alimentat din abundență ironiile ireverențioșilor, deoarece, așa cum remarca Guibert de Nogent, din moment ce mai exista un cap al Botezătorului la Constantinopol, cel puțin unul dintre ele trebuia să fie fals, altfel ar fi însemnat că sfântul avea două capete[37]. Dar semnificația mai importantă a relicvelor fusese revelată, cu două sute de ani înainte, de Einhard, care, după ce a povestit prin ce manevre dubioase a făcut rost de relicvele sfinților Petru și Marcellinus pentru abația sa din Seligenstadt, descria cum fuseseră primite în diverse biserici unde le-a trimis și în special efectul miracolelor pe care le-au generat. „În vreme ce povestirile despre aceste manifestări ale puterii miraculoase a lui Dumnezeu și multe alte asemenea se răspândeau prin orașele și districtele [de lângă Aachen], o femeie din ținutul francilor de pe Rin, care fusese oarbă

de multă vreme, [...] a cerut să fie dusă în acea capelă" – şi alţii au venit de pe lângă Jülich, Eschweiler şi Gangelt; după un miracol la Hesbaye, „un puhoi de oameni s-a revărsat pe pajişte şi o gloată din împrejurimi s-a adunat să mulţumească în numele celui ce fusese vindecat [...] au stat de veghe toată noaptea şi întreaga regiune a răsunat de mulţumirile aduse Domnului"; la Saint-Bavon (Gand), invalizii din paisprezece sate, în căutarea tămăduirii, au venit sau au fost aduşi la moaşte; când au ajuns la Maastricht, „un mare număr de oameni se adunaseră să le întâmpine. Au venit din oraş binecuvântându-l şi slăvindu-l pe Dumnezeu care, în marea şi nesfârşita lui milă, s-a îndurat să viziteze, sub forma unor [sfinţi] patroni de o asemenea importanţă, un popor ce credea în el şi depindea de el", pentru a fi răsplătiţi printr-un şir de vindecări ş.a.m.d.[38] Din toate cele de mai sus se vede limpede că relicvele au atras oamenii spre comunitatea creştină şi că au slujit la transpunerea în practică a idealului înalt al lui Carol cel Mare de a conduce o comunitate a tuturor celor creştinaţi. „După cum se vede clar din paginile anterioare – se spune în *Cartea Sfintei Foy* din Conques –, puterea Sfintei Foy străbătea cele mai îndepărtate zone ale lumii şi nu lăsa pe nimeni neatins de darul ei."[39]

Un sfânt era, în primul rând, protectorul poporului său, moaştele sale fiind purtate pe câmp pentru a preveni inundaţiile şi seceta sau, ca în Paris sau Tours, în jurul zidurilor oraşului, pentru a-l proteja împotriva atacurilor vikingilor. În anii 940, plecarea călugărilor mănăstirii Saint-Philibert din Tournus, însoţiţi de moaştele sfântului, după o ceartă cu contele de Autun, a declanşat un adevărat dezastru – recolte slabe, preţuri ridicate şi epidemii –, ce nu a luat sfârşit decât atunci când o adunare publică i-a implorat pe călugări să se întoarcă[40]. Puterea relicvelor de a atrage oameni de la mare distanţă – „mulţimi de oameni fără număr din toate direcţiile", „invalizi şi bolnavi de la mare depărtare, precum şi din vecinătate", „numeroşi oameni, femei şi bărbaţi, din diocezele Lyon, Autun, Vienne şi Macon", „mulţi oameni din diverse regiuni" ş.a.m.d.[41] – nu excludea această identificare pătimaşă a moaştelor cu o anumită comunitate. Dimpotrivă, ea arată de ce se recurgea din ce în ce mai mult la forţa relicvelor pe măsură ce puterea regilor scădea. Cel mai bun mod de afirmare a drepturilor asupra unei proprietăţi recent donate şi, uneori, singura speranţă de a o păstra era transportarea sfântului în acel loc, purtarea lui, într-o procesiune solemnă, în jurul limitelor proprietăţii pentru ca acesta să o primească în mod oficial sub oblăduirea lui, sau transportarea

moaștelor, cu solemnitate, la o fermă sau o clădire luată cu forța de vreun nobil, toate aceste ceremonii fiind oficiate în fața mulțimii de martori, adunați din toate cele patru zări. Din nou Bernard de Angers e cel care ne explică, în *Cartea Sfintei Foy*:

> E o practică adânc înrădăcinată și un obicei bine statornicit ca, dacă pământul pus sub ocrotirea Sfintei Foy e luat în mod nejustificat de un uzurpator, oricare ar fi motivul, racla sfintei să fie dusă pe acel pământ spre a fi martoră la recucerirea drepturilor asupra proprietății sale. Călugării anunță că va avea loc o procesiune solemnă a clerului și a laicilor, care înaintează cu mare pompă, purtând lumânări și torțe. O cruce procesională este purtată în fața sfintelor moaște, împodobită cu email și aur și bătută cu diverse pietre prețioase care strălucesc ca stelele. Novicii ajută și ei, purtând sfânta evanghelie, apa sfințită, chimvalele și chiar trâmbițe din fildeș donate de pelerinii nobili pentru înfrumusețarea mănăstirii[42].

Nu e de mirare că „vestea acestei procesiuni s-a răspândit în toate cele patru zări". Instaurarea ordinii care stă la baza rolului Bisericii în lume se făcea, inevitabil, prin mijloace teatrale. Obiectivul direct și imediat al procesiunii consta în apărarea intereselor Sfintei Foy, dar aceasta oferea, în același timp, și o reprezentare dramatică a triumfului sfintei și al însoțitorilor săi uniți, aranjați cu grijă și gătiți cu fast, asupra forțelor întunecate ale anarhiei și uzurpării. În și prin acest teatru, călugării își îndeplineau misiunea în lume, consolidându-și, în același timp, locul nesigur în cadrul acesteia.

Prin urmare, cultul moaștelor ne reamintește, printre altele, că abatele unei mari mănăstiri benedictine din secolul al X-lea, oricât de mult ar fi tânjit după *vita angelica* sau *vita contemplativa* pe care o presupunea ritul său și pe care i-o solicitau criticii săi, avea tot atâtea șanse de a ajunge la ea pe câte are rectorul sau prorectorul unei universități moderne de a se dedica unei vieți de studiu. Abatele se găsea la intersecția mai multor frontiere – dintre mănăstire și lume, dintre puternici și săraci, dintre cer și pământ, dintre vii și morți – care îi cereau să funcționeze în permanență ca supraveghetor, mediator și translator. Se afla în permanență pe scenă. În 1067, când Hugues, abatele mănăstirii Cluny, l-a înfruntat pe contele de Anjou, Geoffroi cel Bărbos, pentru a obține retrocedarea proprietății pe care acesta o luase cu forța de la călugării din Marmoutier, „cuvintele nu i-au slujit la nimic, dar nu s-a rușinat să cadă în genunchi sau să se târască la picioarele lui. A apelat la toate formele de implorare prin care se

poate stârni mila celor puternici şi cruzi". În cele din urmă, avertismentul său – că Geoffroi ar face mai bine să nu părăsească palatul câtă vreme rămâne surd la rugăminţile sale – s-a dovedit teribil de întemeiat atunci când, ignorându-l, Geoffroi şi-a pierdut tronul în urma revoltei conduse de fratele său, Fulk Rechin – un eveniment privit, în general, ca un moment de cotitură în istoria dinastiei angevine[43].

Cu această ocazie, Hugues a apelat la o variantă deosebit de impresionantă a unuia dintre cele mai preţioase şi mai flexibile componente ale repertoriului oratoriei politice: *clamoarea*. Constituind, în ultima vreme, subiectul unor studii ample şi pertinente, acest ritual aruncă lumină asupra mai multor zone ale scenei noastre[44]. În Antichitatea târzie şi în perioada carolingiană, *clamoarea* era cunoscută ca fiind unul dintre mijloacele prin care cei săraci – care nu se bucurau de protecţia celor puternici, în special văduvele, orfanii şi călugării – puteau să-şi aducă nenorocirile în atenţia funcţionarului, magistratului sau contelui, care se presupunea că are responsabilitatea să-i protejeze. Faptul că ea a fost utilizată de către abatele de Cluny, unul dintre cei mai puternici oameni din Europa, reprezenta un paradox, asemănător cu cel al călugărilor care, într-o altă variantă, au pus moaştele sfântului lor protector pe jos, pe podeaua bisericii, le-au înconjurat cu spini şi i-au azvârlit acestuia blesteme pentru că nu i-a protejat de nenorociri. La câţiva ani după ce şi-a detronat fratele, contele Fulk Rechin a fost umilit, la rândul său, astfel încât, de ruşine, a trebuit să-l oblige pe unul dintre cavalerii săi, Odo de Blazon, să-i despăgubească pe călugării de la „Sfânta Treime" din Vendôme pentru recolta pe care le-o furase, după ce călugării se munciseră în rugăciuni, zilnic, în faţa crucifixului aşezat printre spini pe podeaua bisericii lor[45].

Cele de mai sus exemplifică virtuozitatea liturgică la care ajunseseră marile mănăstiri dedicându-se operei Domnului (*opus dei*) după care erau modelate vieţile lor de călugări şi care, în secolul al XI-lea, a dus la renaşterea construirii de aşezăminte religioase, de o asemenea amploare încât, ca să citâm cuvintele celebre ale lui Radulfus Glaber, a înveşmântat Europa într-o mantie albă de biserici. Aceleaşi elemente au fost implicate şi în Pacea lui Dumnezeu, un exemplu deosebit de dramatic, din acest punct de vedere, al mijloacelor familiare şi tradiţionale de a determina populaţia să susţină obiectivele monastice şi să lupte împotriva duşmanilor Bisericii, în special împotriva acelora care încercau să pună mâna pe pământurile şi veniturile sale. Noutatea Păcii lui Dumnezeu nu consta în elementele sale individuale, ci în

participarea coordonată a unui număr atât de mare de oameni de la distanțe considerabile și în mod repetat, la diferite evenimente, pe parcursul câtorva decenii. Cu fiecare ocazie, succesul acțiunii se baza pe efectul reprezentării călugărilor drept *pauperes* în opoziție față de *potentes*, apelând la solidaritatea celor dintâi și la rușinea celor din urmă. Utilizarea publică a moaștelor, pe câmp, precum și prin *clamoare*, era cea din urmă expresie a alianței dintre Biserică și popor.

4. Un ev al miracolelor

„Nu trăim într-un ev al miracolelor", remarca biograful lui Gilbert de Sempringham la sfârșitul anilor 1190[46]. Ar putea părea ciudat că această afirmație venea într-un moment când căutarea vindecărilor miraculoase, prin pelerinaje la nenumărate locuri sfinte, precum și la Canterbury și Compostella, se ridica la noi cote de popularitate – dar biograful lui Gilbert compara, în mod implicit și oarecum apologetic, modestele realizări ale stăpânului său din timpul vieții acestuia cu cele ale numărului mare de eroi ai spiritului din ultimii 250 de ani, de la Gérard d'Aurillac († 909) la Bernard de Clairvaux († 1153). În acest fel, recunoștea diferența dintre miracolele realizate de un sfânt după moarte și cele făcute în timpul vieții (*in vita*), deoarece biografiile multora dintre eroii dinainte cuprindeau un repertoriu impresionant de miracole, incluzându-le nu doar pe cele ce avuseseră loc la mormintele lor, ci și pe cele pe care le înfăptuiseră, în plină maturitate, înaintea unor mulțimi entuziaste sau îngrozite.

După cum am aflat deja de la Radulfus Glaber, miracolele abundau atunci când relicvele sfinților îi adunau pe credincioși sub semnul Păcii lui Dumnezeu. De fapt, în acești ani tumultuoși, ele erau așteptate cu nerăbdare nu doar la adunările publice, când Biserica și poporul făceau front comun pentru a-și apăra libertățile împotriva violenței arbitrare a celor puternici, ci și pentru a alina necazurile celor săraci, pentru a-i vindeca pe bolnavi și pentru a da un ajutor celor în nevoi, astfel încât să dovedească puterea lui Dumnezeu și să confirme menirea reprezentanților Săi pe pământ. După cum spunea Bernard de Angers, „oamenii tânjeau să se înfrupte dintr-un belșug de fapte miraculoase și răsunătoare"[47]. Ei au văzut un miracol în faptul că frații din Vallombrosa au primit în dar o bucată de pâine tocmai când se aflau la un pas de foamete din cauza îndârjirii lor de a nu

consuma carne; au văzut un miracol în faptul că ţărăncuţa care, cu tenul ei curat, ameninţa să tulbure devotamentul lui Gérard d'Aurillac faţă de castitate i s-a părut acestuia urâtă şi deformată tocmai în momentul când se afla la dispoziţia sa; au văzut un miracol în faptul că ursul care ucidea vite i s-a înfăţişat lui Giovanni Gualberti astfel încât acesta să-l poată ucide; au văzut un miracol în faptul că un copac, doborât din ordinele lui Romuald, ce sfidase toate avertismentele, nu s-a prăbuşit pe chilia acestuia şi că discipolii săi înfometaţi au găsit peşte într-o parte a râului unde nu se găsea de obicei; au văzut un miracol în faptul că un călugăr care-şi pierduse vocea şi-a revenit la vreme pentru slujba de Crăciun; de fapt, dacă cineva avea succes sau noroc într-un anumit moment şi în indiferent ce activitate din viaţa sa, era vorba, în mod obligatoriu, de un miracol[48].

Această înşiruire se aseamănă cu prezentarea clasică a credinţei în vrăjitorie la populaţia azande din Sudan, realizată de Edward Evans-Pritchard. Amândouă ne arată că, în ceea ce priveşte substituirea ghinionului cu norocul, credinţa în miraculos din Occidentul Evului Mediu timpuriu a funcţionat în foarte mare măsură în acelaşi mod şi a servit aceloraşi scopuri ca şi credinţele în magie şi vrăjitorie atât de des întâlnite în societăţile „faţă în faţă" mai recente[49]. Ceea ce nu înseamnă că oamenii de care ne ocupăm nu au avut şi ei asemenea credinţe. Deşi, ca scriitori creştini, nu aveau interesul să insiste asupra lor, autorii cronicilor noastre – din vremea lui Grégoire de Tours şi Beda până la Burchard din Worms, la începutul secolului al XI-lea şi chiar ulterior – includ multe referinţe atât la credinţa populară în farmece şi vrăji, magie neagră sau albă, cât şi la indivizii creditaţi cu puteri magice: magicieni, ghicitori, vraci aducători de ploaie, necromanţi ş.a.m.d.[50] Exemplele de mai sus arată că, de cele mai multe ori, repertoriul standard de miracole putea fi uşor interpretat ca o răsturnare sau o desfacere a acelor tipuri de nenorociri care ar fi putut fi atribuite vrăjitoriei – deşi, după câte ştiu, acest lucru nu e sugerat explicit nicăieri în mărturiile scrise. Ideea miracolului oferea o alternativă la vrăjitorie şi, în acest fel, se putea face o deosebire clară între puterea sfântă, posedată şi exercitată în mod legitim, şi alternativele necinstite şi ilicite[51].

Setea de miracole în viaţa de zi cu zi nu a fost specifică doar Occidentului creştin sau doar acestei perioade. Problemele zilnice – bolile copiilor şi animalelor, precum şi accidentele care îi loveau, recoltele slabe, devastările provocate de incendii, furtuni şi inundaţii,

ce puneau în pericol supraviețuirea și așa precară – și alternativele lor benefice constând în leacuri și soluții la diverse probleme sau în bogăția neașteptată a naturii sunt comune tuturor societăților agrare, deși probabil că aveau un efect mai puternic într-o lume care, așa cum vom vedea, trecea printr-o transformare profundă în ceea ce privește mijloacele sale de trai. De asemenea, nu era nimic nou sau neobișnuit în faptul că anumitor persoane li se atribuiau puteri supranaturale, benefice sau malefice, fenomen încă frecvent în societățile rurale din orice parte a lumii. Ceea ce diferă e măsura și modul în care sunt înregistrate aceste credințe, aspect foarte relevant, din moment ce se leagă direct de atitudinea adoptată față de ele de autoritățile religioase și politice, precum și de elita culturală, care controlează ce anume ajunge să fie scris într-o cronică.

Spre deosebire de predecesorii lor din epoca lui Grégoire de Tours și Beda, oamenii Bisericii din perioada carolingiană nu prea mai erau dispuși să ia în seamă ceea ce considerau a fi superstiție populară; ei au scris viețile sfinților lor lăsând deoparte miracolele care au devenit aproape universale în secolele al X-lea și al XI-lea[52]. Odon de Cluny dorea să minimalizeze acest aspect al reputației lui Gérard d'Aurillac († 909) și se simțea în mod clar stingherit de cultul care se dezvoltase la mormântul acestuia. „Am dat crezare martorilor care au reținut nu atât numeroasele sale miracole, pe care oamenii de rând (*vulgus*) le consideră de mare importanță, ci mai degrabă modul său de viață ordonat și nu puținele sale fapte de milostenie, întru încântarea lui Dumnezeu."[53] Sau, după cum spunea Giovanni di Salerno, biograful lui Odon, „să-i laude cine o vrea pe exorcişti, pe cei ce învie morți și pe ceilalți oameni celebri pentru miracolele lor. Eu voi lăuda răbdarea ca primă virtute a lui Odon"[54]. Cu toate acestea, pe baza *Vieții* lui Odon, Gérard trebuie considerat inauguratorul noii epoci a miracolelor *in vita*, printre ai cărei puternici exponenți se vor număra Odon însuși, precum și toți abații de Cluny de după el, până la Hugues cel Mare († 1109).

Aluzia lui Giovanni la exorcişti și la cei ce învie morții, ca și aluzia lui Odon la *vulgus*, ne arată care era, de fapt, miza. Atâta vreme cât identificarea sanctității se făcea în termenii virtuților creștine – răbdarea, un mod de viață ordonat, fapte de milostenie –, puterea identificării rămânea, în siguranță, în mâinile unor oameni precum Odon și Gérard. Stânjeneala evidentă față de miracolele asociate cu eroii despre care scriau ne împiedică să negăm importanța

acestor povestiri, din secolul lor şi de-a lungul a patru sau cinci generaţii ulterioare, şi să le considerăm simple convenţii literare ce nu reflectă evenimente reale. Dimpotrivă, Odon ar fi fost încântat şi uşurat dacă cercetările minuţioase în rândul celor ce-l cunoscuseră pe Gérard în timpul vieţii i-ar fi permis să poată cataloga aceste poveşti ca pure superstiţii, aşa cum făcuseră Grégoire de Tours şi ceilalţi episcopi din secolul al VI-lea cu afirmaţiile oamenilor sfinţi din lumea bizantină care apăreau din când în când în diocezele lor occidentale atât de bine ordonate. După cum spune Bernard de Angers, dedicând *Cartea Sfintei Foy* stăpânului său, Fulbert de Chartres – un aprig apărător al autorităţii episcopale în vremuri de restrişte –, „am tratat cu neîncredere miracolele Sfintei Foy şi le-am privit ca pe nişte ficţiuni fără valoare deoarece se pare că au fost răspândite de oamenii de rând şi, în parte, pentru că erau considerate noi şi neobişnuite"[55].

Totuşi, uneori, entuziasmul oamenilor nu putea fi ignorat atât de uşor. Bernard explică mai târziu de ce, în timpul ajunului, în biserica Sfintei Foy, analfabeţilor care nu puteau cânta psalmi li s-a permis „să-şi alunge oboseala nopţii cu câteva cântecele populare şi alte frivolităţi" care pot părea, la prima vedere, că se abat de la decenţa şi demnitatea sfântului ajun. Când Bernard, venit din Nordul cel sobru, a întrebat capitulul cum de li s-a permis acest lucru, abatele a povestit că, în tinereţea lui, călugării se hotărâseră să interzică „zarva nepotrivită provocată de strigătele sălbatice ale ţăranilor şi de cântările lor zgomotoase". Descoperind că nu reuşesc să impună liniştea în timpul slujbei, au dat ordin să se închidă uşile bisericilor peste noapte şi să se interzică mulţimilor de ţărani accesul la slujba de ajun. Dar, într-o noapte, s-au adunat o mulţime de pelerini, mai numeroşi ca de obicei, „strigând şi cerând să fie primiţi în interiorul zidurilor mănăstirii". Atunci, „dintr-o dată, în timp ce dormeau, zăvoarele porţilor s-au deschis brusc" şi „când ne-am sculat, în toiul nopţii, pentru utrenie, am găsit biserica atât de ticsită de oameni care ţineau ajunul, încât abia am reuşit să ne croim drum spre locurile noastre"[56].

Astăzi s-ar putea să ne îndoim că zăvoarele s-au deschis de la sine, dar câţiva dintre călugări au sugerat că, poate, deschiderea uşilor fusese un miracol. După mai multă chibzuinţă, şi alţii le-au dat dreptate. După cum spunea abatele, „Dacă mă gândesc mai bine, în lumina celor spuse de sfinţia ta, sunt de acord că, datorită simplităţii acestor oameni, un cântecel inocent, chiar popular, poate fi, cât de cât, tolerat. Deoarece, dacă eliminăm acest obicei, s-ar putea ca o dată cu el să

dispară şi mulţimile care frecventează sanctuarul. Totuşi, nu trebuie să credem că Dumnezeu se bucură de un cântecel; ceea ce-l bucură este efortul de a ţine ajunul şi bunele intenţii ale oamenilor simpli".

Această poveste ilustrează nu doar modul în care decizia de a recunoaşte un miracol – aici, pentru a explica deschiderea bruscă a porţilor – poate ajuta o comunitate să-şi rezolve neînţelegerile sau dificultăţile fără ca persoanele ce pierd disputa să-şi piardă totodată şi prestigiul, dar şi felul în care conducătorii înţelepţi ştiu să se adapteze realităţilor puterii sociale. În mod similar, Odon de Cluny a stilizat miracolele povestite despre Gérard d'Aurillac astfel încât să se înscrie în repertoriul standard ce amintea de viaţa lui Hristos, nu cu scopul de a-şi ridica subiectul la standardele sanctităţii, ci, dimpotrivă, pentru a tempera, chiar a purifica şi legitima o reputaţie înfloritoare pe plan local – o reputaţie în rândul oamenilor obişnuiţi – ce nu avea cum să dispară. Stinghereala lui Odon dovedeşte, prin urmare, că ceea ce e nou în abundenţa de miracole din hagiografia perioadei postcarolingiene nu e atât activitatea pe care o reflectă, ci faptul că acestea sunt prezente în cronicile scrise, prin care li se acordă, deşi cu o şovăială vizibilă, un loc în lumea culturii înalte.

În privinţa miracolelor legate de mormintele sfinţilor şi de moaşte, şovăiala nu a durat mult. Toată lumea ştie că Biserica medievală a încurajat şi exploatat entuziasmul popular faţă acestea cu atâta forţă şi îndemânare, încât dădea impresia că, aşa cum spunea Achille Luchaire, adevărata religie a Evului Mediu a constat în venerarea moaştelor, întreţinută de miracolele legate de ele[57]. Nu aceeaşi era situaţia în cazul miracolelor *in vita*, care, după cum am văzut, nu au un rol important în cronici decât într-o perioadă relativ scurtă şi bine definită. Deşi nu dispar complet după mijlocul secolului al XII-lea, ele sunt, după cum ne spune biograful lui Gilbert, puţin numeroase, nespectaculoase şi, mai presus de toate, nesemnificative pentru activitatea sfântului din timpul vieţii sale – şi, spre deosebire de miracolele ce se petreceau la mormântul său, pentru reputaţia sa postumă.

Totuşi, din perspectiva acestei interpretări a vieţilor sfinţilor din secolele al X-lea şi al XI-lea, trebuie să presupunem că făcătorul de minuni recunoscut de mulţime a fost prezent în mod mult mai continuu între Antichitatea târzie şi Evul Mediu târziu decât lasă să se vadă sursele latine. Sentimentele contradictorii ale lui Odon de Cluny faţă de făptuitorul de minuni în timpul vieţii sunt aceleaşi cu cele pe care le resimţiseră, vreme îndelungată, predecesorii săi, lideri ai Bisericii

din Galia, faţă de o putere pe care nu o puteau nici ignora, nici accepta: puterea comunităţii, exprimată prin liderii săi aleşi, pentru scopuri bine definite[58]. Episcopii secolului al XII-lea, ca şi predecesorii lor din veacul al IX-lea, vor profita de posibilitatea de a închide în racle puterea sfinţilor, ce fusese eliberată în urma dezintegrării vechilor structuri ale autorităţii. În acelaşi timp, ea avea de jucat un rol inevitabil, dar riscant, în stabilirea fundaţiei unei noi structuri.

Atât inevitabilul, cât şi pericolul se desprind din calităţile atribuite oamenilor sfinţi datorită acţiunilor şi evenimentelor aclamate de cei din jurul lor ca miracole, dovedind nu numai că acela care le înfăptuia era sfânt, dar şi că poseda puteri şi calităţi ce aveau, de fapt, o semnificaţie mult mai specifică. Deşi nepăsător în ceea ce priveşte siguranţa şi bunăstarea sa, cel sfânt se bucură încă din timpul vieţii de o mare imunitate faţă de nenorocirile provocate de natură sau de oameni, care se extinde şi asupra obiectelor şi adepţilor săi. El îşi hrăneşte şi, la nevoie, îşi îmbracă adepţii şi îi protejează de pericole. Generozitatea şi protecţia sa se răsfrâng şi asupra celor săraci şi neajutoraţi, punând capăt certurilor şi conflictelor şi intervenind, în numele lor, împotriva comportamentului arbitrar şi prădalnic al celor puternici şi al reprezentanţilor acestora. Deşi, în mod normal, comportarea sa e blândă şi modestă, poate fi uşor mâniat de către cei care îi contestă autoritatea sau îi sfidează judecata, iar blestemul său are consecinţe teribile, aşa cum s-a văzut în cazul „unui conte mândru şi trufaş" care, nesocotind ordinul lui Romuald de a-i înapoia unui ţăran sărac vaca pe care i-o furase, s-a înecat mâncând din carnea ei şi a murit. Cu altă ocazie, un judecător a luat o vacă de la o *muliercula* (femeie sărmană) ce s-a dus la biserică şi i s-a rugat lui Romuald. Judecătorul a fost lovit de o săgeată (!), a dat drumul vacii, şi totuşi, când a ajuns acasă, a murit. În contextul epocii, portretul zugrăvit în acest mod e inconfundabil[59]. Calităţile şi puterile sfântului sunt cele ale seniorului feudal. Iar capacitatea sfântului de a-şi proteja oamenii şi de a-i pedepsi pe duşmanii acestora se bazează pe faptul că el însuşi, ca orice senior, se bucură de favorurile unui senior mai mare, fiind mediatorul puterii şi măreţiei acestuia în cadrul comunităţii.

Tot aşa se explică şi sprijinul pe care îl reprezenta, pentru preoţii ce se străduiau să-şi păstreze proprietăţile şi valorile împotriva forţei brute şi neînfrânate, capacitatea de a atrage poporul de partea lor în acest mod, precum şi ameninţarea pe care a ajuns să o reprezinte pentru instituţiile create de ei pe parcurs. Un miracol *in vita* era

confirmat ca atare nu de către o autoritate sau o procedură ecleziastică sau spirituală, ci de către privitorii care hotărau că evenimentul la care asistaseră nu era o coincidenţă, ci un miracol şi că fusese făptuit de forţe sfinte şi nu diabolice. Pe scurt, făcătorul de minuni avea putere socială şi politică cu sprijinului mulţimii.

Geografia înfăptuirii de miracole e aproape la fel de sugestivă ca şi cronologia sa. Forţa mâniei populare sub conducere religioasă a fost utilizată cel mai mult pentru cauza reformei ecleziastice în nordul şi centrul Italiei şi în sud-vestul Franţei, începând cu a doua jumătate a secolului al X-lea, întinzându-se în nord-vestul Franţei spre sfârşitul veacului al XI-lea. Chiar şi în secolul al XII-lea mai putea erupe, dacă un conflict local devenea prea intens. Pe de altă parte, conducerea carismatică şi puterea asociată cu aceasta sunt mult mai puţin evidente pe domeniul coroanei regale franceze, în regatul englez şi cel sicilian (cu excepţia influenţei exercitate de eremiţii anglo-saxoni în Anglia normandă) şi în Reich-ul german[60] – adică, pe scurt, pretutindeni unde ierarhia ecleziastică putea recurge la ajutorul autorităţii seculare bine încetăţenite. Cu alte cuvinte, capacitatea de a atrage sprijinul mulţimii datorită sfinţeniei personale evidente, recunoscută în modul cel mai impresionant prin caracterizarea „făcător de minuni", reflectă o scăpare a puterii din mâinile instituţiilor încetăţenite. E una dintre trăsăturile perioadei pe care Georges Duby o numea epoca dezordinii dintre cele două epoci de ordine care au fost era carolingiană şi Evul Mediu târziu. Această caracteristică subliniază natura revoluţionară a schimbărilor de care ne ocupăm, deoarece demonstrează că Grigore al VII-lea nu a fost nici pe departe singurul dispus să invoce entuziasmul poporului pentru a submina ierarhia existentă şi distribuţia avuţiei şi a puterii, deşi a fost aproape singurul care a făcut-o într-un mod atât de explicit. Şi, de asemenea, ne face să ne întrebăm imediat din ce motiv, în aceste două secole şi jumătate, populaţia era gata să-şi ofere sprijinul celor care aveau talentul de a-i trezi entuziasmul.

2

Cei puternici şi cei săraci

1. Revoluţia urbană

Zelul religios intens şi larg răspândit, ieşind din matca stabilită pentru a se exprima, însoţeşte adesea o schimbare socială bruscă şi profundă. Acelaşi lucru s-a întâmplat şi în perioada despre care vorbim. În principiu, natura crizei percepute pe scară largă în pragul mileniului nu e greu de descris – dar, de fapt, nu o putem exprima cu uşurinţă în termeni clari. Pe scurt, modul de producţie principal s-a dovedit a fi nesatisfăcător, astfel încât, pentru a compensa defectele, cei mai puternici membri ai societăţii au început să-şi dispute cu îndârjire proprietatea asupra pământului, exercitând presiuni asupra celor mai puţin puternici pentru a obţine profituri cât mai mari din cultivarea acestuia. Creşterea surplusului de producţie care a rezultat şi, de aici, creşterea numărului şi densităţii populaţiei care putea fi întreţinută a reprezentat o condiţie necesară pentru crearea unei civilizaţii citadinizate în nord-vestul Europei.

Conform estimării lui J.C. Russell, acceptată pe scară largă drept cea mai bună aproximare de care dispunem, populaţia Europei s-a dublat de la aproximativ 38,5 milioane în anul 1000 la aproximativ 73,5 milioane în 1340. Dar dacă, potrivit datelor sale, populaţia Italiei, Spaniei şi Balcanilor a crescut cu aproximativ 50%, de la 17 la 25 milioane, cea a Europei de Nord s-a triplat, de la 12 la 35,5 milioane, ajungând astfel, de la mai puţin de o treime, la aproape jumătate din totalul populaţiei europene[1]. Conform standardelor moderne, rata creşterii nu e foarte ridicată şi, fie şi numai din această cauză, a putut sprijini o schimbare nu doar cantitativă, ci şi calitativă, deoarece ne arată că ritmul de creştere a producţiei nu a fost depăşit de ritmul creşterii populaţiei. În consecinţă, în Europa Occidentală, „creşterea susţinută a venitului real pe cap de locuitor", pe care

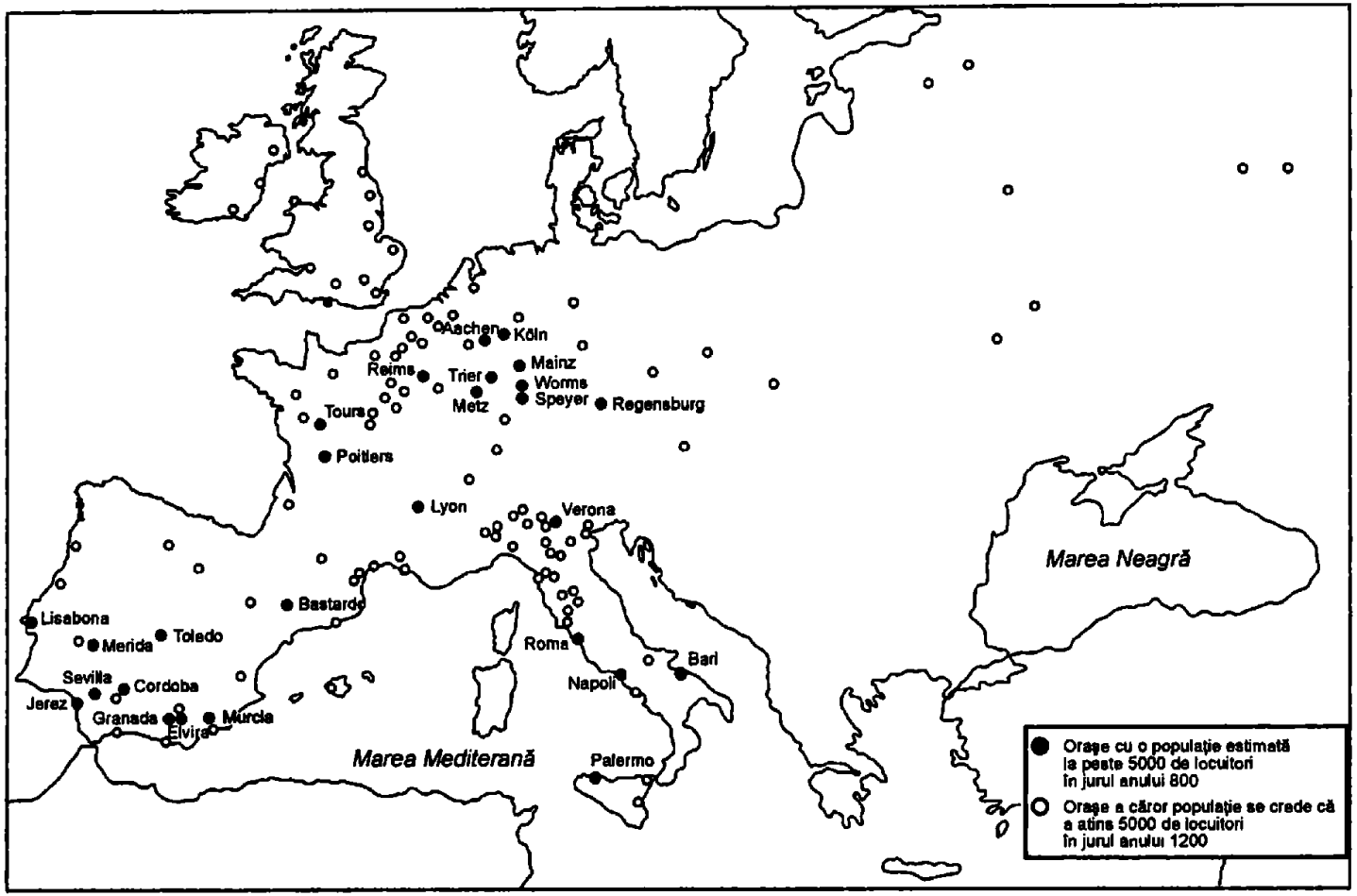
economiştii o privesc ca pe o condiţie necesară pentru transformarea structurii sociale şi chiar ca pe o caracteristică definitorie a revoluţiei industriale, s-a desfăşurat, mai mult sau mai puţin continuu, vreme de trei secole, aproximativ de la mijlocul secolului al X-lea şi până la mijlocul celui de-al XIII-lea. Cu toate acestea, situaţia era destul de nesigură: veacul al XI-lea, când creşterea populaţiei părea că începe să-şi intensifice ritmul, apropiindu-se de cel al creşterii producţiei, a fost unul dintre secolele cel mai cumplit afectate de foamete din întreaga istorie europeană.

Deoarece creşterea avea loc la nivelul „venitului real pe cap de locuitor", nefiind pur şi simplu cifrică, relaţiile sociale nu doar puteau, ci chiar erau forţate să se modifice. Cheia transformării consta în extinderea tot mai rapidă a suprafeţei rezervate cultivării cerealelor, făcând posibilă întreţinerea unui număr mult mai mare de oameni de pe un hectar. O creştere a surplusului pe care îl producea fiecare muncitor dincolo de ceea ce-i era necesar pentru a supravieţui şi pentru a-i permite să se reproducă – de tipul celei pe care a cunoscut-o Europa prin cerealizare în perioada despre care vorbim şi apoi în timpul industrializării din secolele al XIX-lea şi XX (dar care, în realitate, a fost caracteristică regiunilor sale cele mai dinamice aproape în întreaga lor istorie) – face posibilă susţinerea unei proporţii din ce în ce mai mari de oameni care nu se ocupau cu agricultura. La rândul său, aceasta permite o diviziune a muncii mult mai complexă şi mult mai puţin rigidă şi, în consecinţă, o diversitate culturală mult mai bogată; diversificarea mai accentuată a îndeletnicirilor duce, la rândul ei, la o diferenţiere mai precisă în funcţie de statutul social şi la diferenţe mai mari în ceea ce priveşte avuţia şi puterea. Târgoveţii şi intelectualii din Europa, cu consiliile şi corporaţiile lor, cu ghildele şi universităţile lor, cu legile şi cu educaţia lor, cu pompa şi politica lor, au fost rezultatul unei astfel de creşteri.

Va trebui să revenim mai târziu asupra sensului şi semnificaţiei afirmaţiei că, în nord-vestul Europei, civilizaţia citadinizată a fost creată, pentru prima oară, în această perioadă. Totuşi, la nivelul faptelor concrete – şi sunt destule motive pentru a începe de aici –, o simplă hartă va dovedi suficient acest lucru. Harta 5 se bazează pe date privind estimările populaţiei pentru aproximativ 2.300 de oraşe europene a căror populaţie a ajus la 5.000 de locuitori între anii 500 d.Hr. şi 1850[2]. Dintre acestea, se pare că 29 au ajuns la 5.000 de locuitori înainte de anul 1000 d.Hr. şi 127 până în anul 1200. Din

foarte multe puncte de vedere, estimările sunt aproape inutile. Incertitudinea normală a informaţiilor statistice creşte întotdeauna când e vorba de Evul Mediu şi creşte încă o dată dacă se referă la populaţie. Chiar şi atunci când avem o bază aparent sigură pentru estimări într-o anumită situaţie, ceea ce se întâmplă destul de rar, aceasta nu se poate extinde asupra celorlalte estimări în aşa fel încât să ne permită o comparaţie validă. Totuşi, în cazul de faţă, deşi se poate ca sursa să fie eronată în foarte multe cazuri particulare, tocmai varietatea datelor şi a tehnicilor prin care s-a ajuns la estimări face să fie improbabil ca toate să greşească în aceeaşi direcţie.

Prin urmare, harta 5 ne oferă o utilă imagine panoramică a naturii şi geografiei primei revoluţii europene – adică a primei urbanizări autentice şi autonome a Europei – poate nu în ultimul rând din cauză că, la prima vedere, pare să sugereze exact contrariul. Ea arată că, în măsura în care civilizaţiile se definesc prin oraşe, între Europa noastră şi cea a Antichităţii clasice nu există o continuitate reală. În zona mediteraneeană, caracterul urban al strălucitei şi expansivei civilizaţii a lumii islamice de după revoluţia Abbasizilor (750 d.Hr.) contrastează în mod dramatic cu înapoierea creştinătăţii, deşi harta noastră nu reliefează proporţia contrastului, deoarece majoritatea oraşelor islamice prezentate ajungeau nu doar la 5.000, ci la câteva zeci de mii de locuitori: populaţia Cordobei din jurul anului 1000 e estimată la 450.000 de locuitori. În Spania, care fusese în cea mai mare parte integrată lumii islamice vreme de trei secole, oraşele din Nord s-au dezvoltat rapid în zorii *Reconquistei* din secolele al XII-lea şi al XIII-lea, în timp ce oraşele din Andaluzia s-au micşorat; cu excepţia Granadei şi Sevillei, toate cele paisprezece care avuseseră, probabil, mai mult de 10.000 de locuitori în anul 1000 au decăzut, în general în mod brusc, după *Reconquista* lansată în ultimele decenii ale secolului al XI-lea. Dintre marile oraşe creştine ale Peninsulei Iberice din veacul al XIII-lea, Lisabona, Valencia şi Barcelona, cele mai mari şi mai puternice, fuseseră nesemnificative în perioada romană. De asemenea, în Italia şi Sicilia, oraşele care înfloriseră sub stăpânirea musulmană sau în preajma acesteia au decăzut, cel puţin relativ, după secolul al XI-lea, în vreme ce oraşele care au prosperat mai târziu nu avuseseră aproape nici o importanţă în lumea Antichităţii. Palermo în secolul al XII-lea era enorm după standardele creştine (150.000 de locuitori), dar decăzuse deja semnificativ după ce, sub conducere musulmană, ajunsese la 350.000 de locuitori în jurul anului 1000, şi a continuat să decadă.



Harta 5. Oraşele europene, 800-1200

Vecinătatea lumii islamice, atât de viguroasă din punct de vedere comercial, a întârziat, fără îndoială, declinul oraşelor Napoli şi Salerno, dar, ca şi oraşul grecesc Bari, Roma însăşi şi Verona erau încă în descreştere în secolul al XII-lea. Până acum e vorba de sfârşitul lumii antice, nu de începutul Evului Mediu. În opoziţie, dintre oraşele care au condus expansiunea din secolul al XII-lea, doar Milano (capitală imperială în veacul al IV-lea d.Hr., dar pare să fi decăzut foarte rapid în secolele al V-lea şi al VI-lea) avusese o mare importanţă în lumea romană târzie; Florenţa, Genova şi Pisa erau lipsite de importanţă, iar Veneţia a fost întemeiată, conform legendei, de cei care fugeau din calea invadatorilor ostrogoţi în secolul al V-lea şi probabil, în realitate, chiar mai târziu. Toate acestea au rămas foarte mici până la sfârşitul veacului al X-lea (deşi, totuşi, Milano era pe atunci, probabil, cel mai mare oraş din Europa) şi au crescut în salturi în următoarele trei sute de ani.

Se poate susţine, desigur, că romanii nu au creat oraşe durabile la nord de Alpi[3]. Locurile unde populaţiile şi instituţiile romane au supravieţuit cel mai mult nu au fost acelea care dădeau semne timpurii de reînnoire urbană. Se pare că Poitiers avusese o şcoală de origine romană până în secolul al X-lea, dar nu avea un viitor urban semnificativ. Lyon a dat foarte puţine semne de dezvoltare comercială până la sfârşitul secolului al XII-lea. Francii au întemeiat aşezări agricole în interiorul zidurilor romane ale oraşelor de pe Rin, Trier, Metz, Köln, Worms şi Speyer. În aceste locuri, în veacul al XI-lea, din micile centre episcopale şi monastice s-au dezvoltat oraşe medievale, în cele mai multe cazuri în afara zidurilor romane şi cu o continuitate scăzută (sau chiar fără o continuitate) a populaţiei. Desigur, harta ne arată că existau câteva populaţii importante în anul 800, dar toate cele situate la nord de Alpi sunt excepţii care confirmă – adică dovedesc – regula noastră: ele sunt fie centre monastice, cum ar fi Tours sau Regensburg, fie reşedinţe regale, ca Aachen şi Winchester. Tiparul de bază era acelaşi în Anglia ca şi pe continent, dar renaşterea vieţii urbane a început mai târziu. În Wessex, Alfred nu numai că şi-a organizat rezistenţa împotriva vikingilor în jurul unor localităţi (*burhs*) fortificate, ci a luat şi măsuri active pentru stimularea şi supravegherea pieţelor acestora, iar în secolul al X-lea, oraşele din Anglia în care era aplicată legea danică beneficiau (ca şi oraşul Rouen) de încorporarea lor în cadrul lumii comerciale a vikingilor. Se poate susţine în mod justificat că revoluţia urbană din Anglia anglo-saxonă începe de aici,

chiar dacă a suferit din greu de pe urma celei de-a doua perioade de invazie şi cucerire vikingă (cca 980-1016). Anglia, cu aproape o zecime din populaţie trăind la oraş în 1066, era cea mai avansată regiune urbană a Europei înainte ca civilizaţia sa specifică şi sofisticată să fie în parte distrusă, în parte absorbită de normanzi[4].

Excepţiile confirmă regula şi în alt sens, din moment ce marile complexe monastice şi palatele Evului Mediu timpuriu corespundeau unei definiţii clasice a oraşului : centru populat ce nu se poate alimenta singur. Nu e un simplu joc de cuvinte. Oraşul reprezintă o diviziune a muncii radicală, necesară. Ceea ce face dintr-o localitate un oraş e faptul că printre locuitorii săi se numără anumiţi specialişti care, fiind eliberaţi de povara producerii hranei, pot să ajungă la niveluri superioare de îndemânare în funcţiile lor specializate ; oraşul poate exista numai atâta vreme cât aceşti specialişti pot compensa, prin puterea convingerii sau cu forţa, precum şi prin exercitarea îndemânării lor, deficitul de hrană (şi de alte produse primare esenţiale, cum ar fi ţesăturile, combustibilul şi mineralele) rezultat în urma retragerii muncii lor din agricultură. Desigur, o atare diviziune există, în mod frecvent, şi în comunităţile mult mai primitive : darurile oamenilor săi îi permit şefului de trib să-şi perfecţioneze armele şi să supravegheze mişcările animalelor sau ale altor triburi care ar putea afecta interesele oamenilor săi ; cel care mânuieşte uneltele cu îndemânare poate repara gardul unui vecin mai stângaci în schimbul unor ouă. Dar dacă şeful de trib se hotărăşte să fie doar şef şi încetează să-şi mai supravegheze animalele şi terenurile (care pot rămâne, totuşi, „ale sale", în sensul că cei ce au grijă de ele acum fac acest lucru în numele său ori „întreţin terenul pentru el" în schimbul unei părţi din producţie), el depăşeşte o graniţă pe care nu o va mai putea trece înapoi la fel de uşor : de acum înainte trebuie să se asigure că serviciile sale, de judecător, preot sau războinic, sau toate la un loc, sunt indispensabile – sau, în orice caz, inevitabile. Un om îndemânatic îşi poate petrece majoritatea timpului reparând garduri dacă are destui vecini care preferă să-şi lucreze pământul – dar dacă îşi abandonează petecul de pământ ca să facă acest lucru (poate şi pentru a merge în alte sate, oferindu-şi serviciile mai multora), subzistenţa sa va depinde de faptul că ceilalţi au în continuare de lucru pentru el şi că îl pot plăti. Ca şi şeful de trib, el acceptă o schimbare radicală şi probabil ireversibilă în modul său de viaţă şi în cel al familiei sale. Dacă un sat, la îndemnul şefilor sau meşteşugarilor săi, se obligă să-i întreţină în număr mult mai mare

decât îşi poate permite prin surplusul pe care îl produce, sau să sprijine vreun proiect care necesită fonduri dincolo de capacităţile sale normale (cum ar fi construcţia unei mari biserici, de exemplu), se vede şi el obligat, inevitabil, ca o comunitate, să intre în anumite raporturi cu restul lumii, unde trebuie să caute, într-un fel sau altul, surplusul pe care îl necesită proiectul. Luând hotărârea de a se transforma, se implică, de asemenea, în transformarea satelor din jur[5].

Fie şi numai în acest sens şi din acest motiv se poate spune, şi se spune adesea, că oraşele Europei medievale „s-au ridicat" din mediul rural. Prima dezvoltare urbană serioasă a Barcelonei, pe la sfârşitul secolului al X-lea, nu a fost însoţită de nici un semn vizibil care să prevestească dezvoltarea industrială şi comercială de mai târziu. Dar întemeietorul dinastiei locale, Guifré cel Păros, participase la întemeierea a şase mari mănăstiri în regiune în anii 870, 880 şi 890, iar catedrala, care avusese doar şase canonici în 974, întreţinea şaptesprezece în anul 1005 – şi îi întreţinea în aşa fel încât aceştia şi-au putut construi propriile case, iar cei interesaţi au putut ajunge renumiţi colecţionari de cărţi. Impulsul de proliferare a meşteşugurilor şi de creştere a pieţelor, din ce în ce mai evident în secolul al XI-lea, trebuie căutat tocmai în comunităţile ecleziastice şi în anturajul conţilor, care se stabiliseră aici de pe vremea lui Guifré şi care îşi consolidaseră poziţia din nevoia de apărare şi având în vedere şansa unei răzbunări profitabile după prădarea oraşului de către Al Mansur în 985. „Avântul" e marcat de baterea monedelor de aur în oraş începând cu 1018, de construirea catedralei romanice în 1058 – cu tot ce semnifică acestea din punctul de vedere al investiţiilor, al locurilor de muncă şi al calităţii şi diversităţii de specialişti în diferite meserii prezenţi în oraş şi atraşi, acum, către oraş – şi de creşterea semnificativă a preţurilor atât pentru terenurile, cât şi pentru locuinţele din oraş, în anii următori[6].

Unul dintre primele semne ale apariţiei unei comunităţi urbane în Barcelona e dovada unei creşteri a preţului viilor pe la începutul secolului al XI-lea. Descendenţii lui Llorenc († 987), care şi-a lucrat pământul în Provençals, chiar la nord de Barcelona, au făcut avere aprovizionând piaţa cu fructe şi legume. Fiul lui Llorenc, Vivas, a cumpărat partea de pământ ce-i revenise fratelui său şi a achiziţionat şi alte proprietăţi din interiorul şi din preajma oraşului, inclusiv o tarabă în piaţă; fiii săi, care au fost în pelerinaj la Compostela, s-au extins şi mai mult, cumpărând teren sub apeductul roman, iar nepotul său s-a căsătorit cu fiica directorului şcolii catedralei, a plecat în

pelerinaj la Ierusalim și, în 1046, figura printre cei câțiva *proceres* numiți ca arbitri într-o dispută dintre episcop și văduva unuia dintre mai-marii orașului. Aceeași legătură intimă între dezvoltarea economică a orașului și împrejurimile sale a făcut ca, între anii 1060 și 1070, Ricardo Guillermo să cumpere niște livezi nu pentru fructe, se pare, ci pentru a cultiva plante textile care urmau să fie prelucrate în filaturile pe care le-a achiziționat în anii 1080 și 1090, alături de lâna adusă de pe pământurile pe care le cumpăra în zona rurală, în aceeași perioadă[7].

Saint-Omer e un alt caz în care cercetările recente au legat apariția orașului nu de comerțul la distanță, ci de intensificarea schimburilor la nivel local și de reacția comunităților agricole (sau mai degrabă a seniorilor lor) față de creșterea cererii[8]. Ținând cont de nevoia crescută de lemn și deșeuri de lemn, faptul că 60% din pământurile sale fuseseră deja defrișate înainte de 1000 ar putea fi considerat motorul unei serii de îmbunătățiri interdependente care, de la începutul secolului al XI-lea și ulterior, au sporit semnificativ productivitatea în regiune. Un nutreț mai bun, măzărichea, a ajutat la înlocuirea boilor, menționați pentru ultima oară în 1120, cu caii, care nu numai că au crescut eficiența aratului, dar au și contribuit foarte mult la îmbogățirea sistematică a solului și la îmbunătățirea transportului. Construirea de noi drumuri și canale navigabile a legat între ele câteva piețe locale bine dezvoltate și a stimulat comerțul unei mari varietăți de bunuri din locuri tot mai îndepărtate, incluzând, așa cum s-a întâmplat în Barcelona, o creștere semnificativă a consumului de vin. De la mijlocul secolului al XI-lea, aceste îmbunătățiri au furnizat capitalul și munca, precum și motivația necesare pentru exploatarea planificată a mlaștinilor, recuperarea unor terenuri din mare și îndepărtarea sistematică a obstacolelor din calea navigației.

Pe aceste elemente s-a bazat comerțul avantajos cu textile din secolul al XII-lea, ale cărui profituri i-au permis unui om precum William Cade din Saint-Omer să devină unul dintre cei mai mari bancheri și cămătari din vremea sa. La moartea lui (în 1174, probabil la Londra), William deținea ferma din Dover (dreptul de a colecta veniturile regale) ca garanție pentru cele 5.468 £ standard date cu împrumut regilor englezi începând cu 1150. William a fost unul dintre marii magnați care au apărut pretutindeni în Europa, dar în special în Flandra și Toscana, ca lideri ai comunităților urbane, acum mai încrezători în propriile forțe, ce descopereau, în secolul al XIII-lea, că averea le poate aduce libertatea – că aerul de oraș îi putea elibera –, și

nu doar libertatea, ci şi puterea de a-şi stabili propriile legi, de a-şi conduce propriile afaceri şi de a-şi întemeia propriile dinastii, la fel de mândri şi de privilegiaţi ca şi cei mai mari nobili şi uneori chiar mai bogaţi decât ei. Ei au fost adeseori consideraţi adevăraţi revoluţionari şi au fost, cu certitudine, cei mai importanţi vestitori şi reprezentanţi ai noii lumi şi ai noului mod de viaţă, ce se dezvolta şi înflorea, dar care a rămas neschimbat, la temelie şi în punctele esenţiale, până în secolul al XIX-lea. Cu toate acestea, chiar şi atunci când au fost siliţi să lupte pentru noile lor libertăţi – ceea ce au şi făcut uneori, deşi, în general, le era mai uşor să le cumpere, căci orice nobil avea un preţ –, nu ei au fost cei care au făcut revoluţia. William Cade a fost rezultatul, şi nu cauza creşterii îndelungate şi, la început, extrem de lente, dar constante, a unei economii locale din ce în ce mai complexe şi mai eficiente, care începuse cu întemeierea mănăstirii Saint-Bertin în jurul anului 648, poate cu aproximativ un secol înaintea bisericii vecine din Saint-Omer.

Dacă William Cade este un mare simbol al revoluţiei noastre, un alt simbol al acesteia e reconstrucţia catedralei din Barcelona, începută în 1058. „Mantia albă de biserici" cu care, aşa cum se lăudase Radulfus Glaber, contemporanii săi înveşmântaseră lumea devenise în 1300 mult mai mare decât ar fi îndrăznit acesta să viseze, acoperind o Europă mult mai extinsă. Marile catedrale romanice sau gotice şi bisericile parohiale rămân cea mai familiară moştenire a Evului Mediu, de la Kirkwall pe râul Orkney la Monreale în Sicilia, de la Lisabona – pe malul Atlanticului – la Riga (la Marea Baltică) sau la Esztergom pe Dunăre. În unele zone, chiar şi 80% dintre bisericile de astăzi conţin, în construcţia lor, elemente ce datează din secolele al XI-lea şi al XII-lea. Numai în Franţa, aproximativ 80 de catedrale, 500 de biserici mari şi câteva mii de biserici mai mici au fost construite şi reconstruite pe tot parcursul veacurilor al XI-lea, al XII-lea şi al XIII-lea[9]. Construirea de biserici a avut, în transformarea Europei în această perioadă, un rol similar cu cel pe care l-a avut construirea de căi ferate în revoluţia industrială din secolul al XIX-lea. Pretutindeni, bisericile erau în acelaşi timp simbolurile şi reprezentantele noii ere, atrăgând până şi cele mai îndepărtate sate într-o societate mai largă şi mai strâns integrată decât în orice perioadă anterioară şi transformând, în cele din urmă, nu doar viaţa economică, ci şi viaţa socială şi culturală. Munca de construcţie în sine (indiferent de motivele constructorilor, din moment ce acestea, fiind umane, erau extrem de variate) necesita

resurse şi aptitudini la un nivel revoluţionar din punct de vedere economic. La început, piatra de construcţie putea fi luată, gata finisată, de la ruinele romane care se găseau aproape pretutindeni – dar în scurt timp s-a impus descoperirea şi deschiderea carierelor de piatră şi explorarea pădurilor, în aşa fel încât să se obţină un lemn de construcţie suficient de mare şi de drept pentru a putea sluji la împlinirea viziunilor arhitecţilor. Forţa de muncă era mobilizată într-o măsură uimitoare, ţinând cont că lumea se afla încă într-o criză acută, iar îndemânarea şi precizia mâinii de lucru a atins noi culmi în toate domeniile, de la cioplirea pietrei şi fabricarea sticlei până la susţinerea tonelor de zidărie pe coloane subţiri şi arcade înalte. Cei mai pricepuţi reprezentanţi ai acestor tehnici au fost la fel de celebri în vremea lor cum au fost, mai târziu, constructorii de căi ferate şi, ca şi aceştia, cutreierau Europa dintr-un loc în altul pentru a-şi pune talentul în slujba celor mai îndrăzneţi şi mai abiţioşi angajatori. În acest fel, ei au contribuit la crearea unei culturi europene comune, a unor standarde şi aşteptări comune, a unor tehnici şi planuri comune, a unui limbaj comun al pietrei şi sticlei pentru exprimarea celor mai abstracte şi mai eterice nelinişti şi aspiraţii.

Subprodusele tehnologiei de vârf pătrundeau pretutindeni. Ingeniozitatea constructorilor, activitatea pe care o generau şi resursele puse la dispoziţia lor au contribuit imens la realizarea unor mari îmbunătăţiri în sfera transporturilor şi comunicaţiilor pe uscat sau pe apă, la răspândirea treptată a construcţiilor din piatră şi cărămidă în scopuri nereligioase, inclusiv pentru depozitare şi locuinţe, şi la „o revoluţie industrială" (denumire oarecum exagerată) în ceea ce priveşte varietatea şi răspândirea uneltelor şi sculelor de metal, a morilor şi a altor maşini funcţionând pe baza energiei hidraulice, atât la oraş, cât şi în mediul rural. Toate acestea însemnau nu doar o producţie şi o bogăţie mai mare în prezent, dar şi o mai mare capacitate de creştere în viitor şi o dependenţă mai puţin exclusivă de munca umană anevoioasă, fără ustensile, ducând la o energie şi o adaptabilitate mai mare în faţa dezastrelor, crucială într-o perioadă când ameninţarea războaielor, a molimelor şi a foametei era omniprezentă.

Toate acestea au fost posibile numai datorită remodelării vieţii rurale într-o economie agrară cerealieră, orientată spre piaţă, adaptată în aşa fel încât să se potrivească şi să răspundă cererilor unei civilizaţii mai complexe. Faţa Europei se transforma o dată cu defrişarea pădurilor şi crângurilor, cu asanarea mlaştinilor şi realizarea de poldere.

„Călugării şi preoţii stau mărturie", spunea cronicarul normand Vitalis Ordericus, de la începutul secolului al XII-lea, „pentru că, după ce au tăiat aceste păduri dese, îl slăvesc pe Domnul în mănăstirile înalte şi în palatele spiritului construite acolo, preamărindu-L cu mintea liniştită în locuri unde, înainte, tâlharii răufăcători bântuiau pentru a face ticăloşii"[10]. Relatarea sa e adevărată în sens literal în ceea ce priveşte mănăstirea din Afflighem, fondată în jurul anului 1100 de către o bandă de tâlhari reformaţi, în locul de pe marginea drumului unde înainte îşi pândiseră prada[11]. Povestea lor ilustrează modul în care convertirile religioase (în cazul de faţă, şi, în general, în sensul medieval, convertirea mai degrabă la un nou mod de viaţă decât la o nouă religie) puteau lărgi baza socială a Bisericii oferind legitimitate şi o poziţie socială superioară în schimbul acceptării autorităţii religioase. La urma urmelor, deşi la început călugării din Afflighem au trăit în mare sărăcie, pomenile trecătorilor au contribuit în continuare, în mod substanţial, la întreţinerea lor.

În această perioadă începe să prindă formă satul din poveşti, grupat în jurul castelului sau conacului şi al bisericii parohiale. Arheologii au descoperit numeroase cazuri de aşezări care au devenit permanente în această epocă – de exemplu Wharram Percy din Yorkshire şi Gladbach din Westfalia[12] – deoarece comunităţile renunţau să-şi mai schimbe locul, în cadrul aceluiaşi teritoriu, o dată la câţiva ani, pentru a permite terenului defrişat în mod brutal să-şi revină de pe urma efortului de a le susţine recoltele sărace. Întrebările cu privire la motivele pentru care şi la felul în care au reuşit să facă această trecere şi la urmările asupra modului lor de trai, precum şi asupra modului lor de a gândi ne conduc către esenţa revoluţiei sociale ulterioare. Descendenţii războinicilor fără de lege care controlau aceste locuri au devenit, treptat, seniori şi judecători de pace, susţinuţi de truda unei ţărănimi muncitoare şi susţinând, la rândul lor, curţile, catedralele şi cruciadele unei aristocraţii cosmopolite. Reprezentanţii noii elite laice şi ecleziastice (după cum vom vedea, nouă nu din punct de vedere genealogic, ci din toate celelalte puncte de vedere) frecventau curţile unor monarhi diferiţi, dar (cu relativ puţine variaţiuni locale) trăiau în cadrul unei relaţii senioriale comune, din ce în ce mai birocratică, modelată de preceptele dreptului roman, călăuzită de lumina culturii latine şi unificată prin devotamentul faţă de credinţa catolică. La începutul celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIII-lea, arhitecţii din Beauvais au ridicat bolta catedralei din localitate la 48 m deasupra

podelei, iar Toma d'Aquino a făcut o sinteză între învățăturile și autoritatea Bisericii și perceptele aristotelice. Nici una dintre cele două viziuni nu ar fi fost posibilă dacă, în același moment, câmpurile de cereale nu s-ar fi întins în sus, spre dealuri, mai mult decât oricând înainte sau decât o vor face vreodată.

2. Criza regimului carolingian

Transformarea mediului rural în secolele al XI-lea și al XII-lea nu a fost, în sine, rezultatul unei evoluții, ci al unei schimbări revoluționare. În ciuda fermelor model, descrise în mod atât de impresionant de recensămintele agricole de impozitare, numite și *polyptiques*, realizate în secolul al IX-lea pentru un anumit număr de proprietăți regale și bisericești din Franța, agricultura carolingiană nu se baza cu adevărat pe cereale și nici nu era orientată spre piață. Pădurile, care se extinseseră o dată cu decăderea lumii romane, continuau să domine peisajul. Majoritatea oamenilor se întreținea combinând vânătoarea, culesul și grădinăritul, suplimentând producția parcelei intens cultivate din jurul gospodăriei cu ceea ce puteau oferi terenurile împădurite, pășunile, mlaștinile și crângurile care împânziseră terenul arabil roman și care oferau unei populații mai mici ingredientele esențiale pentru o alimentație combinată și nutritivă. Mulți dintre ei – deși, *ex hypothesi*, nu putem ghici exact câți – trăiau în păduri, în zone necultivabile și la munte, în afara limitelor societății organizate, guvernate. Pentru alimentația și economia acestora, mlaștinile, pădurile și râurile rămâneau în continuare indispensabile. Comunitatea rurală imemorială, atât de bine înrădăcinată în imaginația noastră, e numai o iluzie. Dincolo de marile proprietăți, care constituiau doar o mică parte nereprezentativă a lumii rurale carolingiene, comunitățile de agricultori nu ocupau locuri fixe și stabile, ci se mutau în cadrul unui teritoriu limitat, pentru a rămâne aproape de câmpurile cultivate vreme de câțiva ani și pe urmă lăsate să-și recapete vitalitatea în timp ce cultivatorii atacau altă parcelă. Satul delimitat și locuit fără întrerupere, înconjurat de câmpuri, a fost rezultatul regrupării din secolele al X-lea și al XI-lea. Pâinea nu era încă alimentul de bază al populației, și nici nu va deveni decât mult mai târziu[13]. Nici chiar în veacul al XII-lea regimul viilor și cerealelor, culturi de bază ale civilizației europene, nu era universal,

după cum spune maestrul parizian Hugues de Saint-Victor: „În Antichitate, oamenii mâncau mai ales ceea ce vânau, aşa cum încă o mai fac în anumite regiuni unde nu se mănâncă pâine decât foarte rar, unde singura hrană e carnea şi singurele băuturi sunt apa şi mierul"[14]. Nu întâmplător, pâinea şi vinul constituiau produsul principal, atât simbolic, cât şi material, al lumii noi în care trăia Hugues.

Cronologia cerealizării, lipsită de regularitate atât în sine, cât şi prin modul în care a fost înregistrată, şi, prin urmare, transformarea mai amplă cu care se împletea în mod inextricabil rămân probleme controversate. Atât populaţia, cât şi suprafaţa de pământ cultivată crescuseră încet, începând cu secolul al VII-lea, în special în câmpiile fertile din Vest şi Nord, de la Garonne la Weser. În general, în ciuda descrierilor făcute de cronicarii îngroziţi de înspăimântătoarele raiduri ale vikingilor şi ale triburilor maghiare, precum şi de devastările locale pe care acestea le-au cauzat, cu siguranţă, nu există motive temeinice să considerăm că secolele al IX-lea şi al X-lea au fost marcate de un declin economic. Dar creşterea constantă a populaţiei, oricât ar fi fost ea de lentă, ducea, în anumite regiuni, la necesitatea defrişării pământului pentru a cultiva cereale, care puteau susţine un număr mai mare de oameni decât economia tradiţională combinată. Între 862 şi 883, când călugării din Bobbio au defrişat pădurea pentru treizeci şi două de ferme, au făcut-o „din necesitate", stânjeniţi de conştiinţa faptului că, o dată cu pădurea, distrugeau şi o sursă de nutreţ, hrană şi combustibil, pe care se sprijinea viaţa rurală[15]. Cele zece crize de foamete înregistrate în Franţa secolului al X-lea şi cele douăzeci şi şase din secolul al XI-lea sunt cumplite mărturii ale faptului că vechile metode de alimentaţie ale populaţiei nu mai puteau face faţă necesităţilor. Succesul revoluţiei agrare, de ale cărei consecinţe negative ne vom ocupa pe larg, poate fi verificat la fel de bine cu acelaşi test. Au existat doar două perioade de foamete generală în secolul al XII-lea şi nici una în cel de-al XIII-lea, dar creşterea constantă a numărului de crize înregistrată în secolele următoare (de la şase în secolul al XIV-lea la şaisprezece în cel de-al XVIII-lea) arată că pământul şi utilizatorii săi erau supuşi unei presiuni tot mai mari (exacerbată de numeroase capricii ale vremii, epidemii şi tulburări sociale), până când, în veacurile al XIX-lea şi XX, societatea industrială a impus o nouă transformare a sistemului agrar.

Biserica juca un rol vital în atragerea populaţiei în sfera societăţii. Răspândirea creştinismului, şi în special a monahismului, fusese

pretutindeni însoțită atât de solicitarea mai intensă a pământului, cât și de introducerea unor tehnici mai sofisticate de organizare socială, capabile să o satisfacă. Un exemplu fundamental este plata zeciuielii, pe care Biserica francă o pretinsese, ca datorie creștinească, încă din secolul al VII-lea, dar pe care Carol cel Mare și Ludovic cel Pios o transformaseră într-o datorie civică, adică într-o obligație prin lege. Din moment ce toată lumea era obligată să o plătească, trebuia să se specifice care biserică beneficia de această plată, astfel încât, în jurul anului 810, s-a decretat că „fiecare biserică va avea limite (care să determine) domeniile de la care va primi zeciuiala"[16]. Profiturile rezultate, un stimulent puternic pentru secularizarea larg răspândită a pământurilor bisericești deja din secolul al IX-lea, au sporit și mai mult o dată cu creșterea productivității și cultivarea de noi terenuri. *(Decimae) novales* predomină în hrisoavele secolelor al XI-lea și al XII-lea, deopotrivă ca donații și ca surse ale unor conflicte atât de puternice, încât al treilea Conciliu de la Lateran din 1179 a hotărât ca limitele fiecărei parohii să fie definite prin acte scrise și cu martori.

Solicitările tot mai frecvente de plată a dărilor și taxelor în bani, sporite și mai mult de pretențiile norvegilor la *geld** și de rebaterea monedelor sub Carol cel Pleșuv în 864, au contribuit, de asemenea, la orientarea populației muncitoare din diverse zone către piețele în extindere și la o utilizare mai curentă a monedei, care, pe termen lung, s-a dovedit un mijloc puternic de atragere a oamenilor în sfera de influență a guvernării și sub dominația lorzilor feudali. Cea mai exactă mărturie a schimbărilor ne este oferită de recensămintele agricole. Dacă e să considerăm că redau mai degrabă o situație efectivă decât o teorie idealizată, aceste fascinante documente ne arată că organizarea domeniilor pe care le prezintă era menită nu doar să asigure serviciile în muncă și părțile din recoltă din partea țăranilor care lucrau pământul, ci, din ce în ce mai mult, să primească dări sub formă de bani, trimițându-i pe țărani în piețele locale nou-formate pentru a face rost de ei, cum e cazul unui *rusticus* care a luat parte la târgul anual din Ardeni în anii 870 „ca să obțin banii care îmi trebuie să plătesc ce datorez seniorului meu"[17]. În astfel de regiuni, și în special în centrul Regatului franc occidental, dintre Sena și Rin, comerțul era în creștere, se înființau piețe noi, se practica o mai largă

---

* *geld* (engl.) – taxă pe teren plătită Coroanei sub domnia regilor anglo-saxoni și normanzi (n.tr.).

varietate de meşteşuguri, iar îndemânarea ajungea la niveluri tot mai înalte, în special în construcţii şi în confecţionarea obiectelor din metal.

Cu ajutorul acestor îmbunătăţiri şi în special datorită instituirii zeciuielii, potenţialul de profit din veniturile agricole a ajuns în atenţia nobilimii seculare. Cu toate acestea, tranziţia de la traiul din profiturile obţinute prin spoliere la cel bazat pe profiturile din agricultură, de la pradă la taxe şi rente s-a făcut treptat. Un progres remarcabil în această direcţie s-a produs în timpul domniei lui Carol cel Mare şi a fiilor şi nepoţilor săi, dar avantajele cuceririlor şi, poate chiar mai mult, speranţa obţinerii acestora au rămas în continuare, deşi din ce în ce mai inconstant, un sprijin al autorităţii regale. Erodarea acestei autorităţi şi, în consecinţă, trecerea în mâini private a prerogativelor şi responsabilităţilor publice – incluzând, mai presus de toate, puterea de a face dreptate –, încredinţate de către împărat reprezentanţilor săi, a fost considerată, în mod tradiţional, ca fiind cauza fundamentală a luptei disperate pentru controlul asupra proprietăţii funciare, care transpare tot mai clar din izvoarele scrise din ultimele decenii ale secolului al X-lea şi care a modelat revoluţia socială din următoarele două veacuri.

E mult prea târziu să discreditâm tradiţia ce atribuie declinul Imperiului Carolingian incompetenţei personale a succesorilor săi, care, în cea mai mare parte, au luptat destul de energic împotriva unor forţe pe care nu le puteau controla. Afirmaţia că moartea lui Carol cel Mare, în 814, urmată la scurt timp de începuturile unei rivalităţi de durată şi tot mai intense între succesorii şi credincioşii săi, a dus, în Franţa, la două secole (cu unele întreruperi) de război civil din ce în ce mai localizat şi adesea sălbatic, precum şi la distrugerea Imperiului Carolingian e, în prezent, un clişeu devalorizat. Unitatea formală a imperiului nu excludea în mod categoric o diviziune a puterii şi averii regale, cum a fost cea dintre fiii lui Ludovic cel Pios, convenită în 843 şi consemnată de Tratatul de la Verdun. Carol cel Pleşuv († 877), care a domnit, potrivit acestei convenţii, asupra părţii occidentale a Imperiului Franc, a exercitat o autoritate politică formidabilă. De asemenea, sub patronajul său a înflorit o minunată cultură ecleziastică. Carolingienii vor păstra coroana doar un secol după moartea lui Carol cel Mare, însă inovaţiile acestuia în sfera guvernării locale au rămas în vigoare vreme de câteva generaţii în cea mai mare parte a fostului imperiu (deşi, în continuare, e discutabil în ce măsură au fost eficiente de-a lungul istoriei). Patronajul său cultural şi politica sa au stat la baza

renaşterii din secolul al XII-lea, iar aristocraţia formată din prietenii şi rudele lui, deşi remodelată şi reformată în secolele al XI-lea şi al XII-lea, a devenit elita privilegiată din *l'Ancien Régime* european. Cu toate acestea, deşi se considera în continuare că sângele e suficient pentru a legitima autoritatea politică, iar curţile ţinute în numele lor de către reprezentanţii lor oficiali au continuat, în anumite zone, să ofere o măsură de protecţie pentru cei slabi până în veacul al XI-lea, la sfârşitul secolului al IX-lea se vedea deja că urmaşii lui Carol cel Mare nu mai au mijloacele necesare pentru a-şi impune voinţa la cel mai înalt nivel şi, prin urmare, nu mai pot nici să menţină ordinea printre magnaţii regatelor pe care le stăpâneau, nici să organizeze o apărare eficientă împotriva duşmanilor din exterior.

Dificultăţile lor nu mai pot fi atribuite în primul rând raidurilor inconstante (deşi, desigur, înspăimântătoare) ale vikingilor, sarazinilor şi maghiarilor, care nu au fost atât cauza, cât simptomul declinului social şi al dezordinii politice. În 859-860, bărcile vikingilor navigau în jurul Peninsulei Iberice pentru a intra în Marea Mediterană şi a prăda Narbonne, Marsilia şi Pisa, dar niciodată nu au atacat califatul Cordobei, superior teritoriilor creştine din Vest atât ca guvernare, cât şi ca bogăţie. La frontierele lumii carolingiene, Alfred de Wessex (871-899) şi succesorii săi au profitat de distrugerile provocate de vikingi în regatele Mercia, Anglia de Est şi Northumbria pentru a întemenia un stat englez unic, centralizat. Punându-se în fruntea francilor din Est împotriva invadatorilor maghiari, Henric I (919-936) şi Otto I (936-962) de Saxonia au dovedit că învăţaseră aceeaşi lecţie, şi anume că situaţia de criză oferă posibilităţi celor capabili şi norocoşi. Victoria lui Otto asupra maghiarilor la Lechfeld în 955 i-a dat posibilitatea să revendice, la rândul său, titlul de împărat roman şi, în acest fel, să inaugureze tradiţia aspiraţiei la unirea pământurilor germane sub o singură stăpânire, care a dat naştere celei mai ample şi mai impresionante – deşi nici pe departe celei mai stabile şi mai unitare – structuri politice din perioada medievală.

Triumful monarhilor din Saxonia de Vest şi din dinastia ottoniană, în secolul al X-lea, s-a bazat pe fluxul continuu de capturi de la danezii şi, respectiv, slavii stabiliţi la graniţele lor. În acelaşi fel, în Castilia-León, profiturile şi şansele oferite de conflictele de la frontiere i-au ajutat pe monarhi să rămână puternici până la moartea lui Alfons al VI-lea, în 1109, în vreme ce, în Catalonia, conţii de Barcelona, care au fost în termeni buni cu regatele islamice, au avut totuşi parte de

revolte interne violente şi persistente începând cu anii 1040[18]. Aceeaşi situaţie care a dus la succesul saxonilor de vest şi a ottonienilor a cauzat problemele cu care s-a confruntat Francia Occidentală în veacul al X-lea. Privind în urmă, acest lucru era evident de la începutul disputei asupra succesiunii la tronul Imperiului Carolingian, din timpul domniei lui Ludovic cel Pios şi, mult mai serios, după moartea lui Carol cel Pleşuv, dar putea fi prevăzut de la încoronarea lui Carol cel Mare ca împărat, în 800. Imperiul său a fost un imperiu al cuceririlor. Puterea şi prestigiul imens ale lui Carol cel Mare, comparabile cu ale tatălui şi bunicului său, se bazaseră în mare măsură pe prada de război şi pe pământurile ce puteau fi împărţite credincioşilor săi la sfârşitul fiecărei campanii de vară. Au existat şi pauze, desigur, şi chiar eşecuri ocazionale, dar, aproape pe tot parcursul secolului al VIII-lea, nimeni nu se putea îndoi că drumul spre avere presupunea câştigarea favorurilor regelui (sau, până în 751, ale stăpânului palatului), sau că locul unui om ambiţios era în preajma acestuia. Dar cuceririle teritoriale nu puteau fi menţinute la nesfârşit, nici dacă regele ar fi fost nemuritor. Anul 803, când Carol cel Mare „a intrat în Bavaria şi, după ce şi-a rezolvat problemele din Panonia, s-a întors la Aachen în decembrie şi a sărbătorit Crăciunul"[19], marchează sfârşitul unei epoci. Asemenea expediţii au continuat să ofere avantaje destul de frecvente şi uneori câştiguri substanţiale, aproape pe întreg parcursul secolului al IX-lea[20] – dar, pe termen scurt, eşecurile şi răsturnările de situaţie din ultimul deceniu al domniei lui Carol cel Mare şi, pe termen lung, problemele din ce în ce mai mari ale succesorilor săi au schimbat rapid regulile politice. S-a menţinut în continuare ideea dintotdeauna a francilor, că şansa unui bărbat constă în a urma un suzeran al cărui suzeran e un învingător – dar, spre sfârşitul secolului al IX-lea, nu mai era sigur şi nici măcar avantajos să-ţi pui toate speranţele în rege ca suzeran. Prin urmare, pentru cei care voiau să-şi păstreze credincioşii, devenea tot mai necesară căutarea unei surse alternative nu doar de protecţie, ci şi de răsplată. Din moment ce mijlocul cel mai sigur de a o obţine era supunerea faţă de un lider mai convenabil, conflictele localizate şi fragmentarea politică au fost cap de afiş în această perioadă. În spatele lor, încrederea în război ca bază a statutului social, a puterii şi ambiţiei devenea din ce în ce mai nesigură.

În consecinţă, în Francia de Vest, unde nu mai exista o frontieră deschisă, tocmai succesul cu care regii şi marile biserici îşi compensau

pierderile, sporind resursele economice ale domeniilor lor, a devenit o sursă de slăbiciune, deoarece arăta ce se poate face cu terenul şi cultivatorii săi şi încuraja nobilimea să se întoarcă spre propriile teritorii în căutarea bogăţiilor ce nu mai erau asigurate de campaniile militare. Perspectiva era cu atât mai atrăgătoare cu cât, aşa cum se întâmplă întotdeauna, pofta de avuţii nu scădea pe măsură ce sursele se epuizau. Dimpotrivă, necesităţile subiective ale celor privilegiaţi sporeau pe măsură ce reînvierea comerţului mediteranean aducea ţesături şi mirodenii orientale pentru cei care le puteau plăti, în timp ce costul crescut al armelor, instrucţiei şi echipamentului militar la modă sporeau preţul ce trebuia plătit pentru a rămâne în sfera celor puternici şi, o dată cu acesta, creştea şi disperarea celor care concurau pentru acest avantaj. Competiţia nu era mai puţin intensă în lumea ecleziastică decât în cea laică, ba chiar era mai costisitoare, din moment ce pretutindeni se prezenta mai ales sub forma construirii şi reconstruirii de biserici, la un nivel din ce în ce mai impunător, oferind astfel Europei, în timpul primei sale revoluţii, întâia arhitectură cu adevărat europeană, pe care istoricii, fideli unei tradiţii înşelătoare, au numit-o romanică. Dar, atât în lumea ecleziastică, cât şi în cea seculară, creşterea cheltuielilor pare să fie mai degrabă rezultatul competiţiei crescute decât cauza acesteia, deoarece era un produs al secolului al XI-lea, în timp ce intensificarea dezordinii şi conflictelor generate de disputarea controlului asupra proprietăţii funciare, care stătea în centrul crizei, se manifestase deja, în numeroase regiuni, pe la mijlocul veacului al X-lea.

3. Sfârşitul belşugului

Într-un celebru eseu despre „societatea îmbelşugată originală", Marshall Sahlins vorbea despre echilibrul cu mediul înconjurător pe care l-au obţinut vânătorii-culegători, care trăiau în belşug în sensul că-şi asiguraseră resursele materiale necesare, limitate de mijloacele de transport: ca nomazi, nu-şi puteau permite să depindă de nimic ce nu-i putea însoţi în schimbările lor anuale de habitat şi de zone de recoltă[21]. Din această perspectivă, sugerează Sahlins, apariţia agriculturii nu poate fi considerată un avantaj decât pentru cei care puteau câştiga de pe urma diferenţierii în funcţie de putere şi avere, obţinând controlul asupra surplusului produs de ceilalţi. Ţăranii din perioada carolingiană

nu erau vânători şi culegători, dar se asemănau cu aceştia, după cum am văzut, prin faptul că depindeau în mod vital de capacitatea de a-şi asigura supravieţuirea pe baza unei varietăţi de resurse naturale şi de a păstra fragilul echilibru ecologic cu mediul în care trăiau. În societatea carolingiană, ca şi în „societatea îmbelşugată" a lui Sahlins diferenţierile erau mult mai puţin evidente decât în cea care i-a urmat. Diferenţele pe criteriul averii şi statutului social erau foarte mari, dar nu întotdeauna foarte clar sau precis marcate, iar ierarhizarea bogăţiei nu corespundea tot timpul cu cea a rangului sau a libertăţii. Cea mai frecventă diferenţiere socială era aceea dintre *potentes*, cei puternici, şi *pauperes* – literal, cei săraci, dar tradus mai bine prin cei fără putere. A doua categorie îi includea nu doar pe sclavii care, în numeroase regiuni, încă lucrau pe moşii destul de modeste şi chiar la ferme mici, dar adesea şi pe stăpânii lor, lipsiţi de putere în sensul că nu puteau avea în subordine alţi oameni liberi şi nici nu puteau înfrunta furia unui mare războinic, fiind, cu toate acestea, proprietari de pământ, liberi să ceară protecţie curţilor de judecată şi să se supună atunci când erau chemaţi să lupte în armata regală.

Această formă de societate – mai evidentă acum, privind în urmă, la marginile societăţii france, în Bretagne şi Italia de Sud, de exemplu – era mult mai rezistentă decât sugerează bine cunoscutele povestiri despre invazii şi războaie nimicitoare. Dar, după cum am văzut, nu avea o economie capabilă să susţină o creştere de lungă durată a populaţiei şi nici structuri sociale sau politice care să poată satisface dorinţele şi ambiţiile aristocraţiei militare, însetată de ideea continuării cuceririlor. Dar toate deficienţele indicau, inevitabil, o singură soluţie: să se obţină o producţie mai mare de pe pământuri, care trebuia luată de la producători. La rândul ei, această soluţie presupunea, printre altele, ca pământul să fie administrat în mod sistematic şi continuu – ca urmare, proprietatea funciară trebuia să se concentreze în mâinile unui număr limitat de oameni. Ca de obicei, bisericile au deschis drumul. „Deşi acest teren rămăsese sărac din cauza numărului mare de proprietari şi a neînţelegerilor dintre ei, abatele nostru, Jarento, şi-a dat seama că e foarte promiţător pentru tot felul de recolte. S-a dus la fiecare dintre proprietarii locului, în oraşele şi satele unde locuiau. Deşi mulţi dintre ei au refuzat şi mulţi au fost reticenţi [...] totuşi, cu ajutorul Domnului, a reuşit să facă în aşa fel încât cu toţii au renunţat la pământul lor."[22] Cronica abatelui din

Chamalières-sur-Loire e neobișnuită prin sinceritatea cu care descrie un fenomen înregistrat de obicei drept act de pietate spontană, bazat pe conștiința păcatelor făptuite în această lume și a consecințelor lor în lumea de apoi. Nu trebuie să ne îndoim că ajutorul dat de Dumnezeu localității Chamalières lua adesea forma acestui tip de donații. Dincolo de pietate, așezămintele religioase acumulau atât pământuri, cât și oameni aproape involuntar, pur și simplu din cauză că erau capabile să vină în ajutorul celor aflați în încurcătură, de la săracul pentru care singurul mod de a supraviețui problemelor cauzate de o iarnă grea sau de un nobil rău era să se pună pe sine însuși și pe descendenții săi sub protecția mănăstirii, devenind șerbi, și până la marele nobil care își oferea pământul în schimbul banilor lichizi cu care să-și acopere cheltuielile prilejuite de vreo cruciadă. Dar, chiar dacă bisericile s-au aflat în fruntea schimbărilor, nici nobilii nu erau prea departe – și, din moment ce nu se ascundeau sub masca pietății când își formau propriile domenii senioriale, natura acțiunilor acestora e mult mai viu zugrăvită de diferitele surse (ecleziastice). De fapt, atât unii, cât și ceilalți se angajaseră în aceeași întreprindere, „să vă stăpâniți șerbii și să-i faceți pe plugari să-i servească", după cum se plângea contele Otto de Nordheim, ridicând nobilimea saxonă împotriva lui Henric al IV-lea la Hötensleben, în 1073, referindu-se la castelele pe care împăratul le construise recent, „și chiar v-a silit să purtați poveri murdare pe proprii voștri umeri de oameni liberi"[23].

Pierre Toubert a descris cu exactitate și expresiv modul în care fermierii din Lazio (la sud și est de Roma), până la mijlocul secolului al X-lea încă răspândiți în case de țară și gospodării după vechiul obicei, au fost mutați în centre noi, compacte, fortificate și împrejmuite, cu case de piatră, concepute de la început ca așezări permanente și nu doar ca soluție la o problemă trecătoare[24]. Prezentarea sa ilustrează modul în care societatea europeană începe de acum să fie reconstruită din temelii. Aici, în cea mai străveche regiune din Europa Occidentală capabilă să întrețină viața urbană, pământurile cultivate cu grâne erau prea vechi, iar pădurile și pășunile care rămăseseră, prea prețioase pentru a fi exploatate în continuare, cu excepția unor ocazii rare și numai în cazuri de forță majoră, astfel încât creșterea productivității s-a realizat prin crearea unei zone de grădini și vii intens cultivate în jurul noului sat. În parte, a fost o soluție la aceeași presiune exercitată de creșterea populației pe baza unor resurse limitate, care îi mânase pe călugării din Bobbio să defrișeze terenul, dar a făcut posibil, de

asemenea, ca populaţia să fie controlată mult mai îndeaproape, iar roadele muncii sale să fie mai eficient sustrase.

Două sute de ani mai târziu, cronicarii aminteau de *incastellamentum*, cum era numit acest proces, considerând că marchează sfârşitul epocii de aur a îmbelşugării şi libertăţii, atribuind acest sfârşit lăcomiei aristocraţiei locale, şi nu ameninţării piraţilor sarazini. Locuitorii din Casciavolo acuzau aceeaşi lăcomie atunci când, în jurul anului 1100, se plângeau catedralei şi consulilor din Pisa cu privire la comportamentul lorzilor vecini din Casciano – şi, mai norocoşi decât mulţi alţii, procedând astfel, şi-au asigurat o anumită protecţie: „După ce puterea a slăbit şi dreptatea a murit şi a dispărut de pe pământul nostru, ei au început să ne facă toate relele, de parcă erau păgâni sau sarazini. Au început să ne atace casele, să ne atace nevestele în pat şi să le bată, să ne ia toate bunurile din casă, să ne lovească copiii şi să-i târască prin apă şi noroi, să ne ia toate animalele, să ne devasteze câmpurile, să ne golească grădinile de roade şi să ne ia toate mijloacele de trai"[25].

Proprietatea asupra pământului nu însemna nimic fără controlul asupra oamenilor care îl munceau. Indiferent cine era beneficiarul ultim al acestor jafuri, castelul sau biserica, ţinta nu erau bunurile, serviciile sau animalele la care se referă plângerea, ci, prin intermediul lor, pământul însuşi şi oamenii care îl lucrau. Pierderea unui animal sau distrugerea recoltei îl putea pune pe proprietarul unei mici gospodării în situaţia de a nu mai putea să-şi plătească dările şi să-şi păstreze libertatea, fiind obligat să-şi dea pământul pe mâna mai-marelui locului în schimbul mijloacelor necesare supravieţuirii peste iarnă, vânzându-se, de fapt, ca servitor. Acesta e motivul care l-a determinat pe Romuald de Ravenna, ca şi pe mulţi alţi sfinţi, să salveze un fermier sărac a cărui vacă fusese luată de „un anumit conte mândru şi crud" şi acesta e motivul pentru care contele a găsit de cuviinţă să-i fure vaca[26]; din această cauză, faptul că părinţii lui Ariald, liderul patarinilor milanezi, le-au interzis servitorilor să călărească pe câmpurile vecinilor lor, deşi aveau destui servitori şi cai, era o dovadă de sfinţenie şi tot din această cauză Odon de Cluny spunea că cea mai mare realizare a lui Gérard d'Aurillac, în afară de păstrarea castităţii, fusese înfrânarea avariţiei, care i-a permis să-şi mărească proprietatea fără a face rău nimănui[27].

Acelaşi principiu şi acelaşi proces se regăsesc şi dincolo de Alpi, constând în alternativa între continuarea defrişării pământului şi asigurarea unei cultivări mai intensive a vechilor terenuri. În jurul abaţiei

Cluny – un exemplu relevant, din moment ce se referă la cel mai mare domeniu ecleziastic în perioada sa de maximă expansiune –, o populaţie care, pe vremea abatelui Maiolus (942-994), era încă dispersată în locuinţe de ţară după modelul roman s-a concentrat în sate stabile pe vremea succesorului său, Odilon[28]. O asemenea concentrare nu era neapărat impusă oamenilor împotriva voinţei lor. În vecinătatea localităţii Béziers, oameni care trăiseră de veacuri în gospodării disparate s-au strâns, în secolele al XI-lea şi al XII-lea, în aşezări fortificate numite *castra* şi, în secolul al XIII-lea, şi-au păstrat libertatea îndeajuns pentru a-şi întemeia consulate de autoguvernare de genul celor care apăreau în oraşele mai mari ale regiunii în aceeaşi perioadă[29]. Dar constrângerea era foarte răspândită şi recomandată şi se realiza pretutindeni prin intermediul construirii de castele. Atât sursele arheologice, cât şi cele scrise au dovedit că existau mult mai multe castele decât s-a presupus şi că cea mai mare creştere în număr a avut loc în a doua jumătate a secolului al X-lea şi în cea mai mare parte a secolului următor[30]. Cu alte cuvinte, nu avea o legătură directă cu raidurile vikingilor, ale sarazinilor şi ale maghiarilor, deşi avea o mare legătură – cel puţin în măsura în care coincidenţa cronologică reprezintă o dovadă – cu micşorarea capacităţii regilor carolingieni şi a reprezentanţilor lor principali de a-şi exercita puterea şi de a-şi apăra prerogativele, la care aceste raiduri contribuiseră, fără îndoială. „Deşi, cu alte ocazii, s-a dovedit un foarte bun creştin şi un om drept", spune Bernard de Angers despre contele Raymond al II-lea de Rouergue, „se pare că urma să ridice acea structură pentru a-i subjuga în mod violent şi a-i supune dominaţiei sale pe cei ce refuzau să-i fie loiali, aşa cum i-o datorau"[31]. În Provence, cele mai puţin de o duzină de castele de la mijlocul secolului al X-lea s-au înmulţit de câteva ori până în 1000 şi au ajuns la vreo sută în 1030; în Auvergne figurau nouă în secolul al X-lea, patruzeci şi unu în prima jumătate a secolului al XI-lea; în Catalonia, războiul civil dintre 1020 şi 1060 a făcut ca noile castele să servească drept centre de subjugare a ţărănimii, iar în Charentais, şaizeci şi unu de castele s-au adăugat în 1050 la duzina care existase în 1000; în Chartrain, precum şi în Burgundia, majoritatea castelelor care existau în 1050 erau construite recent[32]. De atunci încolo, pe măsură ce expansiunea spre nord, est şi sud de la capetele de pod din inima ţinuturilor france şi renane a început să se accelereze, construirea de castele a fost întotdeauna prioritatea majoră a cavalerilor cuceritori.

„Când şi în ce fel s-a sfârşit sclavia antică?", celebra întrebare formulată de Marc Bloch, rămâne în continuare o problemă complexă şi foarte controversată. Instituţia sclaviei a continuat mult timp după dispariţia structurii formale a guvernării romane, deşi a fost zguduită de revolte succesive în veacurile al V-lea, al VII-lea şi al IX-lea. Revigorată şi susţinută brutal de codurile de legi ale statelor succesorale germanice, reflectând, în acest caz, mai degrabă o practică comună decât o simplă aspiraţie, sclavia era încă larg răspândită în secolul al X-lea pe întregul teritoriu al fostului Imperiu Carolingian. Totuşi, se pare că până în secolul al XII-lea dispăruse, pentru a fi înlocuită de instituţia caracteristic medievală a şerbiei, care cuprindea o proporţie mult mai mare a populaţiei, înglobând chiar, în multe părţi din zonele de şes ale Europei, întreaga populaţie productivă. Cel puţin aşa susţin mulţi cercetători, şi un mare număr de lucrări controversate s-au străduit să explice distincţia dintre două instituţii descrise în mod normal prin acelaşi cuvânt (*servus*). Din perspectiva actuală, totuşi, tranziţia de la „sclavie" la „şerbie" a fost importantă nu atât din cauza modificărilor pe care le-a necesitat în cazul persoanelor implicate, cât pentru că a ajuns să fie condiţia socială a majorităţii populaţiei rurale, şi nu doar a unei proporţii relativ mici a acesteia. *Servii* sau *mancipii* din secolul al IX-lea descindeau, în mare parte, din sclavii Antichităţii, la care se adăugaseră prizonierii de război şi cei pedepsiţi de lege – şi totuşi (în viziunea multor cercetători) constituiau doar o mică parte din forţa de muncă agricolă. Cei care erau *servi*, *colliberti*, *villani*, *homines* ş.a.m.d. şi care în regiunile de câmpie constituiau majoritatea populaţiei în secolul al XII-lea erau, în mare parte, descendenţii oamenilor liberi. Poate din această cauză dădeau uneori o mare importanţă diferenţelor de statut şi nomenclatură, deşi ele nu reflectau o diferenţă avantajoasă în ceea ce priveşte condiţia lor materială, din moment ce se supuneau cu toţii cerinţelor stăpânilor de al căror pământ erau strâns legaţi.

Esenţa condiţiei la care au fost reduşi atât de mulţi oameni e redată de lunga listă a „cutumelor" (*consuetudines*) care constituie obiectul a sute de hrisoave monastice din jurul anului 1030 şi de mai târziu şi care confereau beneficiarilor dreptul de a cere o varietate imensă de servicii şi dări de la ocupanţii pământului ce urmează să fie transferat. Aceştia sunt obligaţi să lucreze pe câmpul mănăstirii şi să plătească zeciuiala, să-i scoată vitele la păscut, să-şi macine făina la moara acesteia, să-şi coacă pâinea în cuptoarele sale, să-i găzduiască oamenii, să repare drumurile, să construiască poduri şi să plătească taxe pentru a le folosi ş.a.m.d., aproape la infinit. Mai presus de toate, ei sunt

obligaţi să ia parte la adunările ecleziastice unde se promulgă şi se aplică aceste cutume şi unde se percep amenzi usturătoare de la cei care le încalcă, precum şi pentru micile infracţiuni şi greşeli din viaţa de zi cu zi. Câteva dintre acestea erau dări şi servicii impuse în mod curent de către stăpâni celor care trăiau pe pământurile lor. Altele, cum ar fi repararea drumurilor şi construcţia de poduri sau găzduirea oamenilor înarmaţi, se bazau pe puterea *banului* (*bannum*) pe care regii carolingieni o oferiseră conţilor şi funcţionarilor lor pentru a stăpâni şi a strânge bunurile şi serviciile oamenilor liberi în interesul apărării sau al siguranţei publice, dar care acum era exercitată de castelani pentru propriile lor interese. Altele, şi mai numeroase (obligaţia de a folosi moara şi cuptoarele stăpânului, de exemplu, sau de a plăti tot felul de taxe), erau pur şi simplu inventii de moment şi solicitate prin dreptul *banului*, „cutumă" fiind (în ciuda sensului evident) exact ceea ce nu era sancţionat prin lege. De aici, forma de stăpânire pe care au creat-o e cunoscută acum drept seniorie banală.

Detaliile devin din ce în ce mai precise şi mai bogate cu fiecare monografie regională şi cercetare arheologică, dar imaginea de ansamblu rămâne în esenţă aceeaşi. După sfârşitul secolului al X-lea şi, uneori, mai devreme în partea de sud decât în nord, societatea europeană se reorganiza în jurul castelelor tot mai numeroase, care erau şi punctul de plecare al acestei reorganizări. Ele aveau un scop mai mult economic decât militar, servind drept centre de supraveghere a comunicaţiilor, de strângere a taxelor de trecere, de control asupra regiunii rurale[33]. Aparentele excepţii confirmă regula. Absenţa castelelor în Anglia înainte de cucerirea normandă din 1066 era un semn evident de continuitate şi putere de cuprindere a autorităţii regale, aceeaşi autoritate care a permis ca averea regiunilor rurale să fie strânsă mai eficient printr-o reţea de pieţe şi burguri bine supravegheate. În Spania musulmană, castelele nu numai că au devenit mai numeroase în secolul al X-lea, dar au început să-şi atribuie şi funcţii care depăşeau în mod clar funcţiile militare, fiind folosite drept centre de organizare a satelor din jur şi de colectare a unor taxe mult superioare zeciuielii obişnuite din ţinuturile musulmane[34]. Ambele exemple subliniază faptul că o trăsătură generală a perioadei la care ne referim era obţinerea unei exploatări mai directe, mai intense a mediului rural, nu în mod obligatoriu însoţită de subminarea autorităţii centrale şi de dispersarea puterilor guvernamentale, cum se întâmpla, în general, în inima fostului Imperiu Carolingian.

Prin aceste mijloace, precum şi prin forţă pură, mulţimile de *pauperes*, *miserabiles personae* care avuseseră dreptul la protecţia curţilor carolingiene, şi uneori chiar se bucuraseră de ea, au fost reduse la servitute. E deosebit de relevantă observaţia lui André Debord că, în Charentais, construcţia de fortificaţii a luat avânt nu în zonele controlate de relativ puţinele castele ce existau deja de la începutul secolului al X-lea, aflate sub autoritate regală sau princiară, ci departe de acestea, în locuri unde defrişarea avansa foarte rapid în vremea respectivă[35]. Cavalerii erau ajutaţi în munca lor de crizele de foamete care făceau multe victime, dar, pe cei mai mulţi, îi reduceau la lipsuri şi, prin urmare, la dependenţă. Procesul a fost înregistrat cu precizie în cronici prin şirul de donaţii pioase către catedrala din Chartres – 80% dintre darurile din perioada 980-1040 au fost sub forma pământului de alodiu (proprietate funciară absolută), dar proporţia a scăzut la 45% între 1030 şi 1060 şi la 38% între 1060 şi 1090. Între 1090 şi 1130 ajunsese la 8%. Vânzările de pământ din Catalonia dovedesc acelaşi lucru: în ultimul deceniu al secolului al X-lea, 65% dintre acestea se refereau la pământ de alodiu, iar între 1120 şi 1130, doar 10%[36].

Pentru mulţi observatori, această schimbare a avut loc pe plan mai general, mai brusc şi într-o perioadă mult mai scurtă de timp decât presupunea Marc Bloch. De la valea Rinului la Ebru şi de la Sena la Tibru, semnele continuă să arate că populaţiile rurale, în general libere în ultimii ani ai secolului al X-lea, treceau printr-un rapid şi nemilos proces de înfeudare în primele decenii ale veacului al XI-lea. Abia atunci societatea tripartită a seniorilor, ţăranilor liberi şi sclavilor, asemănătoare încă, în mare măsură, în secolul al X-lea, structurii sociale tipice a lumii antice, a cedat locul Evului Mediu „feudal", în care diviziunea între cei liberi şi cei ne-liberi era pe cât de clară, pe atât de universală. De aici afirmaţia îndrăzneaţă, plauzibilă şi din alte puncte de vedere, că Europa a efectuat tranziţia de la Antichitate la feudalism abia în secolul al XI-lea, şi nu înainte.

Rămâne de discutat dacă sclavia a fost îndepărtată prin prefacerile revoluţionare care, din ultimii ani ai secolului al X-lea, au reconstruit societatea Europei Occidentale, după cum afirmă în special Pierre Bonnassie, cu mare forţă şi putere de convingere, sau dacă, aşa cum susţine Dominique Barthélemy, a fost modificată continuu de o mişcare diferenţiată regional, mult mai lungă şi mai graduală spre o şerbie caracterizată în mod esenţial, deşi variat şi adesea vag, mai degrabă prin dependenţa de un anumit stăpân decât printr-un statut legal clar[37].

În ambele cazuri, nu putem considera (așa cum făceau multe cronici din veacul al XII-lea) că trecutul carolingian a fost o „epocă de aur" mitică doar pentru că subordonarea universală și sistematică a cultivatorilor de pământ în secolele al XI-lea și al XII-lea a stat la baza unei noi ordini sociale și a susținut construcția unei civilizații citadinizate. Din moment ce puterile sale, avându-și originea în autoritatea regală, nu erau exercitate asupra șerbilor și chiriașilor, ci asupra oamenilor liberi tocmai ca oameni liberi, *banul* a avut un puternic rol egalizator. El a înlăturat numeroasele grade de libertate și nelibertate, înlocuindu-le cu o singură prăpastie universală, ce va despărți societatea europeană de acum încolo între cei supuși *banului* și cei care îl aplicau și își câștigau existența de pe urma acestuia. Chiar dacă, în primele decenii ale secolului al XI-lea, „dispariția" servituții demodate sau a sclaviei, în numeroase regiuni, a fost un fenomen real și nu, așa cum susține Barthélemy, un miraj produs de inconsecvențele cronicilor, asta nu înseamnă decât că sclavia a fost absorbită într-o structură mult mai cuprinzătoare de exploatare în care deosebirile demodate în ceea ce privește libertatea și demnitatea personală – deși încă mult prețuită de către cei afectați – nu prea mai contau. Realitatea crucială este că, în 1100, mulți dintre cei care fuseseră liberi nu mai erau liberi. În principiu, gradarea statutului și obligațiilor personale era atât de complicată și de încurcată, încât, după cum spunea un istoric, nimeni nu mai era complet liber sau complet subjugat[38]. Dar, în practică, existau două lumi perfect separate și numai un sfânt sau un eretic putea avea dubii în privința apartenenței la una dintre ele.

4. Conturarea unei economii agrare

Deoarece introducerea unei agriculturi mai intensive devenise mai degrabă o problemă politică decât o soluție practică adoptată cu reținere, seniorii au înțeles destul de clar că distrugerea „societății îmbelșugate" era o necesitate. Oamenii trebuiau obligați nu doar să devină șerbi, cedându-și pământurile, ci și să adopte ritmurile vieții impuse de noul sistem de producție. Extinderea terenului arabil a fost însoțită de reducerea surselor alternative de hrană. Când, în 996, niște țărani normanzi i-au cerut contelui să le redea dreptul tradițional de acces liber la păduri și râuri, el a ordonat ca emisarilor acestora să li

se taie mâinile şi picioarele şi le-a spus să le ducă drept răspuns celor care îi trimiseseră. Pe tot parcursul secolului al XI-lea, îngrădirea continuă a drepturilor de vânătoare a accentuat prăpastia socială dintre cei care beneficiau şi cei care nu beneficiau de aceste privilegii. În urma acestui proces, vânătoarea a devenit o emblemă clară şi puternică a stilului de viaţă aristocratic – şi, mai mult decât atât, ţărănimea a fost obligată să depindă de câmpurile de cereale pentru a-şi asigura supravieţuirea. Pădurea a ajuns să simbolizeze vânătoarea şi libertatea de care se bucurau numai seniorii şi tâlharii. Sistemul seniorial era simbolizat, de asemenea, de către moara unde ţăranii erau obligaţi să-şi aducă grânele la măcinat, astfel încât să nu poată evita predarea părţii cuvenite seniorului. Răspândirea morilor de apă – ce a luat amploare după mijlocul secolului al X-lea în Catalonia şi Chartrain şi de pe la mijlocul secolului al XI-lea în Provence şi Picardie – a fost însoţită de accentuarea interdicţiei de a utiliza morile manuale, astfel încât dreptul de a le folosi a devenit o libertate atât de preţioasă, încât cetăţenii din Newcastle upon Tyne s-au grăbit să şi-o asigure includ-ând-o pe lista de privilegii din timpul domniei lui Henric I[39]. Opoziţia dintre consumatorii de carne şi cei de cereale, fundamentală în atâtea culturi din Eurasia, se accentua tot mai mult în spiritualitatea perioadei. Era de la sine înţeles că nici un călugăr nu avea voie să consume carne – deşi acceptarea excepţiilor, de exemplu în caz de boală, marca adesea diferenţa dintre cazurile de respectare mai riguroasă sau mai puţin riguroasă a regulii; dar, dincolo de aceasta, abţinerea de la consumul de carne era o dovadă de pietate caracteristică mişcărilor de entuziasm religios din rândul laicilor şi, prin urmare, era privită din ce în ce mai mult cu suspiciune, ca un semn de erezie, ajungând să fie, la sfârşitul secolului al XII-lea, cel mai important şi mai celebru principiu al catarilor, alături de respingerea căsătoriei. Un om de viţă nobilă care refuza carnea se dezicea de prerogativele clasei sale, ceea ce era normal pentru cei ce aspirau să îmbrăţişeze noul monahism, ca Romuald de Ravenna sau Giovanni Gualberti. Dimpotrivă, la Goslar, în 1051, împăratul Henric al III-lea a ordonat spânzurarea unor oameni acuzaţi de maniheism pentru că aceştia refuzaseră să omoare un pui[40].

Dacă în secolele al X-lea şi al XI-lea oamenii sfinţi au venit adesea în ajutorul săracilor împotriva opresorilor, în secolele al XI-lea şi al XII-lea puterile moaştelor erau folosite tot mai mult pentru a răspunde necesităţilor noii ordini. Şerbii fugari puteau suferi de pe urma faptului că

relicvele își apărau cu străşnicie casele. O celebră poveste din Fleury (Saint-Benoît-sur-Loire), din anii 1060, ne spune cum Stabilis a fugit, a prosperat şi s-a prezentat drept cavaler în Burgundia, dar a fost recunoscut şi acuzat de către un vizitator din Fleury. Stabilis a negat acuzaţia şi a acceptat să confirme prin luptă (prerogativa oamenilor liberi) adevărul celor spuse sub jurământ, dar a fost dat de gol când monedele din mâneca sa, reprezentând capitaţia pe care trebuia să o plătească un şerb, au devenit atât de grele în momentul crucial, încât nu s-a mai putut apăra. Patronul localităţii Fleury, Sfântul Benedict (reprezentat de obicei, în alte contexte, ca fiind cel mai blând dintre sfinţi), a ciopârţit mâna altuia dintre şerbii săi, lăsându-l infirm pe viaţă, când acesta a îndrăznit doar să se gândească la fugă, iar un şerb al catedralei Notre-Dame de Paris şi-a pierdut glasul pentru totdeauna fiindcă şi-a revendicat libertatea[41]. Mutilarea era pedeapsa obişnuită pe care seniorii laici o aplicau şerbilor fugiţi.

Moaştele erau de asemenea folosite pentru a consolida noile obiceiuri şi modele de muncă, mai disciplinate, pe care le presupunea cultivarea colectivă a pământului. Pedepsele sălbatice aplicate de sfinţi celor care neglijau să respecte calendarul religios – o mână paralizată pentru măcinatul cerealelor de Paşte, casa arsă din temelii pentru prepararea berii de ziua sfântului, betegirea unei femei pentru că a copt pâine duminică seara[42] – afirmau prioritatea unei diviziuni artificiale a timpului în defavoarea ritmurilor naturale, prin integrarea vieţii rurale în tiparele zilei creştine, ale săptămânii creştine şi ale anului creştin. Disciplina crudă din pricina căreia o fată de 14 ani a fost bătută de tatăl ei până a rămas inconştientă pentru că lucrase de ziua Sfintei Cecilia şi din cauza căreia Sfânta Foy a făcut ca o altă fată, care nu se oprise din ţesut în timpul procesiunii moaştelor („lucrând pentru a-şi plăti hrana, pentru că era săracă"[43]), să sufere din nou de beteşugul de care o lecuise sprijinea înaintarea spre o schimbare profundă şi adesea nedorită.

Aceste poveşti care, deşi încă nu sunt antologate şi analizate sistematic, abundă printre miracolele secolelor al XI-lea şi al XII-lea ne prezintă un aspect complet diferit al formei de supranatural cu care ne-am întâlnit deja în capitolul precedent. Stabilis i-ar fi invidiat pe acei *ruricoli* care, cu două sute de ani înainte, fuseseră surprinşi de Gérard d'Aurillac pe când îşi părăseau pământurile (*colonia*) pentru a merge în altă provincie – cu alte cuvinte, în afara domeniului său senioral. „Când i-a recunoscut şi i-a întrebat încotro merg, încărcaţi

cu tot ce aveau, i-au răspuns că îi nedreptăţise la plata beneficiilor (*beneficiaverat eos*). Soldaţii ce-l însoţeau l-au îndemnat să pună să fie bătuţi şi obligaţi să se întoarcă [...], dar el n-a fost de acord, pentru că ştia că atât el, cât şi ţăranii aveau acelaşi Dumnezeu în ceruri [...]. Prin urmare, le-a permis să plece unde le poftea inima şi le-a dat permisiunea să facă această schimbare (*ei dedit licentiam conversandi*)."[44] Aproape la fel de interesant ca şi gestul lui Gérard este faptul că e prezentat de Odon de Cluny şi că acesta, deşi nu insistă câtuşi de puţin asupra statutului de şerbi al oamenilor în cauză, nici nu încearcă să-l ascundă. *Ruricoli* – „ţărani" – sugerează un statut umil, dar nu neapărat ne-liber, în timp ce *colonia* era cu siguranţă un loc privat de libertate şi, chiar dacă „beneficiu" ar putea sugera, în alte contexte, o recompensă în schimbul unui serviciu militar, e greu de înţeles ce greşeală ar fi făcut Gérard „acordându-l", dacă nu ar fi fost împotriva voinţei celor implicaţi. În cele din urmă, fraza lungă şi întortocheată despre faptul că le-a permis fugarilor să-şi schimbe modul de viaţă spune pe ocolite că Gérard i-a eliberat. Astfel, se pare că aceşti oameni fuseseră obligaţi să devină şerbi de către vechilii sau administratorii lui Gérard pentru a-i cultiva pământul. Consimţirea lui Gérard de a-i elibera i-a dezamăgit şi i-a umilit, fără îndoială, pe însoţitorii săi, care se aşteptau ca el să le susţină colegii pedepsindu-i pe fugari şi trimiţându-i înapoi. Odon recunoaşte virtutea creştină a acţiunii lui Gérard (aşa cum o face şi când povesteşte cum Gérard a oferit daruri şi vorbe bune altui fugar pe care oamenii săi îl prinseseră şi-l târâseră înaintea lui[45]), dar nu se simte prea în largul lui în ceea ce priveşte implicaţiile practice ale acestor fapte. Sfinţii pot fi dificili uneori.

Utilizarea relicvelor pentru a impune un nou mod de viaţă în mediul rural nu era o tactică nouă. Într-o strălucită analiză a cultului moaştelor în secolul al VI-lea, bine documentată de Grégoire de Tours, Raymond Van Dam ne-a arătat cât de profunde erau aceste implicaţii – mergând mult mai departe decât simpla impunere a unui nou ritm şi mod de muncă – ale sublinierii importanţei respectării stricte a zilelor sfinte şi a sărbătorilor bisericeşti, prin miracole ce pedepseau prin mutilare, de tipul celor descrise mai sus[46]. Concordanţa generală şi familiară dintre anul agrar şi cel liturgic, ne arată el, nu e nici pe departe la fel de importantă ca neconcordanţa lor în detaliu. Natura nu respectă calendarul litrugic: animalele care au trecut printr-un gard pentru a paşte pe câmpul cultivat sau furtuna care ameninţă să distrugă recolta nu vor aştepta să treacă ziua sfântului.

Spre deosebire de oamenii bogați, fermierul sărac nu poate ignora această problemă ; spre deosebire de negustător sau de meșteșugar, el nu-și poate adapta munca pentru a se potrivi cu orarul bisericii. Prin urmare, impunerea timpului litrugic în detrimentul timpului agrar însemna trasarea unor noi linii de diferențiere socială între cei care puteau și cei care nu puteau să-l respecte, și între cei care aveau ocupații orășenești (inclusiv respectarea ritualului în mod permanent, care era *la raison d'être* a călugărilor) și cei care aveau ocupații rurale. În toate cazurile, prin implicație, doar primii puteau trăi creștinește. Aceasta e una dintre implicațiile faptului că, în canoanele Conciliului de la Charroux din 994, pentru prima oară după Antichitate, țărănimea era considerată categorie socială distinctă (*agricolae*, cuvânt clasic, complet în afara vocabularului secolului al X-lea), în loc să fie inclusă printre *pauperes*, după obiceiul carolingian[47]. E începutul unui nou criteriu de clasificare, mai brutal, care, în următoarele două secole, îi va pune din ce în ce mai mult laolaltă, ca *rustici*, *pagani*, *illiterati*, *heretici*, pe toți cei lipsiți de privilegiile și cultura elitelor ce trăiau din munca lor, în timp ce *laboratores* din clasificarea tradițională, tripartită, a societății va ieși triumfătoare, cu privilegii legale, sub forma târgoveților din secolul al XIII-lea și din *Ancien Régime*.

Prin urmare, puterea sfinților a fost mobilizată pentru a învigora modul de producție care susținea noua ordine socială și pentru a păzi și apăra frontierele care o defineau. După mijlocul veacului al XII-lea, sarcina de a subordona regiunea rurală orașului a fost preluată, cu o eficiență din ce în ce mai mare, de către pietele în expansiune (incluzând piața muncii pentru numeroasele meșteșuguri care puteau fi „extinse", dintre care țesutul era cel mai răspândit) și de către sistemul parohial, care a fost realizat integral, în cea mai mare parte a Europei, în acele decenii și pe care episcopii l-au supus unei discipline tot mai eficiente și mai uniforme, în special după al patrulea Conciliu de la Lateran din 1215. Cultul moaștelor a decăzut, transformându-se într-o instituție controlată și purificată corespunzător, preocupată în special de vindecările miraculoase, așa cum reiese din bine cunoscutele relatări despre pietatea poporului în Evul Mediu, deși, cu siguranță, moaștele aveau și utilizări mai diverse pentru cei care le căutau decât s-a descoperit până acum. Noul regim nu era, desigur, universal. Preponderența sa, precum și a formelor sociale care-l însoțeau – în special cavalerismul – au creat o nouă diviziune între Europa feudală și cea ne-feudală. Și, după cum arată, la începutul secolului al XIV-lea, relațiile dintre

episcopul Jacques Fournier şi locuitorii din satul Montaillou, pe care strălucita monografie a lui Emmanuel Leroy Ladurie l-a făcut să devină cea mai cunoscută comunitate medievală, autoritatea seniorului şi a episcopului nu s-a extins niciodată fără probleme în regiunile montane.

5. Micile comunităţi

Rolul predominant pe care l-a jucat „poporul" în marile evenimente din secolele al XI-lea şi al XII-lea nu a fost, în general, consecinţa dezvoltării oraşelor. Capitolul anterior sugera că puterea oamenilor sfinţi pe care îi aclamau ca lideri, recurgerea frecventă la ritualul blestemului şi la *clamoare* îşi aveau originea în tradiţia antică de a apela la opinia publică împotriva abuzurilor celor puternici şi că aprecierea miracolelor confirma sprijinul popular de care se bucurau conducătorii a căror autoritate îşi avea rădăcinile în sânul comunităţii. Influenţa acestor lideri în perioada dintre sfârşitul secolului al IX-lea şi începutul secolului al XII-lea, precum şi faptul că cei puternici se simţeau adesea obligaţi să negocieze sau să facă un compromis cu aceştia şi cu forţele pe care le reprezentau reflectau o fragmentare a puterii şi un declin al capacităţii statului carolingian de a-şi afirma – sau de a părea că-şi afirmă – autoritatea pe plan local. E foarte discutabil ce eficienţă practică au avut ambiţiile înalte ale guvernării carolingiene de a apăra drepturile regale şi de a proteja acele *miserabiles personae* ce apăreau atât de frecvent în proclamaţiile sale. Totuşi, chiar acceptând şi cel mai sceptic punct de vedere, conform căruia totul nu era decât un spectacol, spectacolul însuşi alimenta şi consolida un anumit simţ al comunităţii şi al responsabilităţii colective. Oamenii liberi din veacul al IX-lea obişnuiau să ia parte la treburile publice, participând la curţile de judecată şi la adunări, depunând mărturie, explicându-şi legile şi obiceiurile reprezentanţilor regali, ascultând când se citeau decretele regale sau când se pronunţa dorinţa regelui, adresată supuşilor săi. Faptul că în perioada carolingiană utilizarea documentelor în treburile guvernamentale cunoscuse o adevărată explozie presupunea că cel puţin strămoşii direcţi ai celor care îşi pierduseră pământurile şi libertăţile în favoarea seniorilor în secolele al X-lea şi al XI-lea erau obişnuiţi cu folosirea publică a documentelor scrise ca sursă de autoritate şi legitimitate[48]. În 1024-1025, când episcopul Gérard de Cambrai

le-a cerut celor acuzați de erezie în Arras să confirme faptul că acceptaseră mărturisirea de credință pe care o dictase, aceștia au refuzat pe motivul că nu înțelegeau limba latină și au cerut traducerea ei înainte de a o semna, în mod solemn, printr-o cruce. Astfel, procedau exact așa cum fuseseră învățați de către guvern și urmau procedura popularizată de acțiunile curente ale oficialităților carolingiene atunci când se promulgau ordine sau când actele publice luau forma documentelor scrise.

Aceștia sunt oamenii care, în următoarele două secole și jumătate, și-au pierdut pământul și libertatea în favoarea *seigneuriei*, trezindu-se reduși inexorabil la statutul de șerbi și, prin aceasta, la ritmurile vieții rurale în care biserica parohială exprima viziunea noului regim și veghea la respectarea disciplinei acestuia. Sistemul parohial din nordul Europei, așa cum apărea în secolele al XI-lea și al XII-lea, marca o ruptură radicală de structurile sociale și instituționale ale mileniului anterior. În veacul al IX-lea, creștinii plăteau zeciuiala bisericii în care fuseseră botezați și unde se așteptau să fie înmormântați – cu alte cuvinte, catedralei înseși sau bisericii mănăstirii căreia i se repartizaseră drepturile și obligațiile asociate ulterior cu parohia. Gradul de subîmpărțire a acestor dioceze varia foarte mult: Auxerre avea treizeci și cinci de biserici în secolul al VII-lea, iar regiunile din estul domeniilor francilor, vreo 3.500 în secolul al IX-lea, ajungând, probabil, la o medie de una la șapte sau opt sate[49] – dar, datorită concentrării autorității și funcțiilor în biserica diocezană sau într-unul din sateliții acesteia, structura Bisericii carolingiene rămânea o reflectare și o amintire a subordonării mediului rural față de oraș și de instituțiile acestuia, pe baza căreia se formase Imperiul Roman.

De la mijlocul secolului al X-lea, restructurarea vechilor comunități și crearea altora noi s-a intensificat aproape pretutindeni prin concentrarea și consolidarea așezărilor, după cum am descris mai sus, și prin defrișarea unor noi terenuri pentru agricultură. Adesea, în centrul noii așezări se afla o biserică de țară sau capela unui castel. Obligația de a plăti zeciuiala definea, de fapt, comunitatea care ținea de fiecare biserică și îi trasa limite clare, universale și bine cunoscute. Intrând în posesia zeciuielii, seniorul avea, adesea pentru prima oară, drepturi asupra produselor agricole ale tuturor celor care locuiau în interiorul acestor limite, liberi sau ne-liberi deopotrivă, ceea ce crea o nouă punte de legătură între cei care trebuiau să o plătească. Dacă cedarea zeciuielii în favoarea laicilor în secolele al IX-lea și al X-lea

a constituit primul pas către crearea sistemului parohial, recuperarea ei în veacurile al XI-lea şi al XII-lea a constituit cel de-al doilea pas. Deja la mijlocul secolului al X-lea, episcopi precum Atto de Vercelli şi Raterius de Verona deplângeau calitatea şi disciplina preoţilor parohi şi lipsa de decenţă în oficierea slujbelor şi a împărtăşaniei. Impunerea de taxe pentru serviciile religioase, inclusiv pentru înmormântare, numirea unor preoţi nepotriviţi de către proprietarii laici, frecvenţa neregulată a slujbelor şi întreţinerea nepotrivită a bisericilor au fost atacate la conciliile de pace şi pretutindeni au devenit ţintele principale ale reformei, stimulându-i tot mai mult pe seniori să acumuleze capital spiritual prin retrocedarea drepturilor parohiale (*parochiales*) care, datorită acestor atacuri, reprezentau un capital material din ce în ce mai mic.

În Italia, totuşi, centralizarea drepturilor parohiale s-a păstrat. Numeroase dioceze erau prea mici şi prea sărace pentru ca delegarea drepturilor să fie practicabilă sau necesară. În diocezele mai mari, în special în Centru şi în Nord, începuse să fie normal ca o biserică cu mai mulţi preoţi (*pieve*), sub conducerea unui protopop, să colecteze zeciuiala şi să ofere servicii religioase pentru mai multe sate şi împrejurimile acestora; în secolul al XIII-lea, Verona avea deja cincizeci şi cinci de *pievi* rurale, iar Lucca – cincizeci şi nouă. În nordul Europei, diocezele erau, în general, mult mai mari: în secolul al XIII-lea, Anglia şi Ţara Galilor aveau douăzeci şi una de dioceze, în timp ce Calabria, cu o suprafaţă de zece ori mai mică decât acestea, avea douăzeci şi două[50]. Retrocedarea drepturilor parohiale, însoţită de crearea câtorva sute de comunităţi noi prin defrişarea şi cultivarea pământului, a constituit baza organizării sociale a mediului rural, care s-a păstrat până în epoca industrială. Cam de pe la 1100, cuvântul *parrochia*, ce anterior desemna dioceza, a început să însemne unitatea a cărei biserică primise prin transfer drepturile parohiale. Până în 1200, cel puţin de-a lungul coastei Atlanticului şi în Anglia, în nordul Franţei, în regiunea Rinului, în Ţările de Jos şi în Scandinavia, parohia devenise deja unitatea de bază, ferm stabilită, a vieţii sociale. Biserica parohială stătea în centrul fiecărui sat. Oamenii erau botezaţi, se căsătoreau şi îşi mărturiseau păcatele în cadrul ei, luau parte în mod regulat la slujbe de-a lungul întregii vieţi şi, dacă nu erau destul de importanţi ca să-şi găsească un loc într-o biserică monahală sponzorizată de familia lor, erau înmormântaţi în biserică sau în cimitirul acesteia, într-un loc bine precizat, fiecare alături de familia sa şi

fiecare familie într-un loc anume, a cărui așezare și mărturie reflecta exact poziția și averea sa lumească – cei bogați lângă altar, cei săraci lângă poartă, ca să spunem așa –, păstrând, pentru eternitate, o ordine socială definită clar și precis.

Privind în urmă, parohia pare complementul natural, aproape inevitabil, al *seigneuriei* în procesul de subordonare pe care l-a definitivat. Și totuși, un asemenea rezultat era departe de a fi inevitabil. Dimpotrivă, relația strânsă și directă dintre răspândirea parohiilor în secolul al XI-lea și începutul celui de-al XII-lea, defrișarea unor noi terenuri pentru cultură și formarea unor noi comunități a făcut din parohie punctul central și cadrul unor noi relații de loialitate și solidaritate comunitară, exprimate adesea cu vigoare și cu afirmarea independenței. În zonele noi de cultură, parohia din această perioadă semăna foarte mult cu „sanctuarele de pământ" pe care Max Gluckman și alții le-au observat în centrul și sudul Africii[51]. Aceste sanctuare, împreună cu ritualul corespunzător, erau întreținute de cei legați prin implicarea în exploatarea comună a unei anumite bucăți de pământ; ritualurile conturau și consolidau principiile de cooperare pe care le necesita cultivarea acesteia. Sanctuarele de pământ erau adesea însoțite și de declarații rituale de menținere a păcii în anumite locuri și în anumite perioade, foarte asemănătoare cu cele proclamate de conciliile de pace din secolul al XI-lea, și erau adesea legate în mod explicit de primii locuitori ai teritoriului respectiv, așa cum multe dintre toponimele din regiunile unde s-au defrișat suprafețe importante de pădure în perioada la care ne referim derivau din nume de persoane – simbolizate, de exemplu, de numele cu terminația *-erie* sau *-ière*, atât de comune în nord-vestul Franței.

Legătura ce se face de obicei între crearea sanctuarelor de pământ și venerarea profeților, inițial veniți din afara comunității, amintește de rolul eremiților sau a oamenilor sfinți care puteau deveni lideri și sfătuitori în scopul întemeierii de noi comunități. La moartea eremitului breton William Firmatus, în jurul anului 1095, oamenii din trei parohii și-au disputat dreptul asupra rămășițelor sale, iar biograful său a pus victoria localității Mortain pe seama „întregului cler și a forței impresionante a poporului", acționând la ordinele contelui. Călugării din Savigny au fost obligați să-și folosească pumnii pentru a-i împiedica pe oamenii din Telleuil să pună mâna pe rămășițele pământești ale fondatorului lor, Vitalis, în timp ce era purtat pe ultimul său drum[52]. În 1116, trupul celui care l-a însoțit pe Vitalis în numeroase

activităţi misionare în nord-vestul Franţei, Robert d'Arbrissel, a stat în centrul unei dispute şi mai înflăcărate, care s-a declanşat în momentul când acesta s-a îmbolnăvit şi a murit în una dintre mănăstirile sale, Orsan, în Berry, şi nu la Fontevrault, marea mănăstire dublă şi deja celebră pe care o fondase în urmă cu vreo cincisprezece ani. Alardus, seniorul din Orsan, a cărei nevastă era stareţă, îşi dorea să păstreze trupul lui Robert şi ameninţa că orice încercare de a-l lua va fi zădărnicită de mulţimea care, aflând că acesta urma să fie strămutat în altă parte, înconjurase mănăstirea. Pentru a apăra osemintele ctitorului său, Petronilla, celebra stareţă de la Fontevrault, care făcuse călătoria la patul său de moarte doar în acest scop, s-a văzut obligată să fure trupul lui Robert în momentul morţii acestuia şi să-l ascundă în mănăstire până când Léger, arhiepiscop de Bourges, pe care-l amenin-ţase cu tot felul de grozăvii, inclusiv cu o intervenţie la Roma, i-a venit în ajutor şi a escortat-o pentru a asigura trecerea lui Robert până la Fontevrault[53].

Petronilla a raţionat, desigur, ca şi oamenii din jurul mănăstirii San Severino, lângă Ravenna, cu aproximativ un secol înainte, care, „auzind că Romuald se pregătea să plece [din mănăstire], au fost foarte tulburaţi de această ştire şi s-au vorbit să-i zădărnicească intenţiile. Planul care li s-a părut cel mai bun, în cele din urmă, a fost să trimită nişte asasini să-l ucidă, cu infamă impietate. Se gândeau că, dacă nu-l pot păstra în viaţă, îi vor putea păstra măcar trupul pentru a le proteja pământurile"[54]. Aceste manevre împătimite aveau ca obiectiv crearea unui sanctuar prin voinţa populară (zădărnicită, în cazul lui Romuald, cu ocazia pe care am menţionat-o mai sus), reprezentând o afirmare a comunităţii din partea celor implicaţi. Orice cadavru era o potenţială relicvă şi putea deveni focarul unor puternice relaţii de loialitate, după cum ştia prea bine şi William Cuceritorul când, după bătălia de la Hastings, a refuzat să predea trupul lui Harold Godwineson mamei acestuia şi după cum ştia şi Frederic Barbarossa în 1155, când nu s-a mulţumit doar să-l execute pe Arnaldo da Brescia, care stârnise o puternică mişcare comunală în Roma, ci a pus să-i fie ars trupul, iar cenuşa să-i fie aruncată în Tibru. Adorarea unui sfânt sau a unui martir însemna afirmarea unei identităţi – de englez, nu de normand, de eretic, nu de catolic, sau de locuitori din Orsan sau Mortain şi nu din Fontevrault sau Mayenne.

Cimitirul, care concentra în jurul său, în permanenţă, sentimentul şi identitatea comunitară, era, probabil, mai vechi decât biserica însăşi

în vechile așezări și, inevitabil, una dintre primele instituții comune fondate în așezările noi. Una dintre cele mai timpurii și mai generale cerințe ale conciliilor de pace a fost să confirme și să vegheze la respectarea dreptului de sanctuar (*salvamentum*) pentru cei neînarmați și pentru bunurile lor în *cimiterium* sau *atrium*, zona din jurul bisericii sau cimitirului delimitată de cruci și, conform tradiției, cu o rază de treizeci de pași, ceea ce o făcea să semene, în mare, cu castelele opresorilor. Din această zonă erau excluși cei înarmați și, împreună cu ei, mare parte din ceea ce reprezenta puterea acestora, inclusiv crearea de *consuetudines*[55]. Fiecare cronică ce înregistrează întemeierea unei noi așezări precizează că sanctuarul și privilegiile asociate vor sta în centrul ei. În consecință, după cum spune Robert Fossier, cimitirul era adesea „prima posesiune comună a satului"[56]. Astfel, până în 1100, de exemplu, sanctuarul lui Pierreclos din Burgundia nu oferea doar protecție împotriva violenței celor ce se aflau în interiorul său și bunurilor acestora, ci și drept de recurs în cadrul curții bisericești pentru toți locuitorii, scutindu-i de judecata castelanului și a parohului său, chiar și în cazul crimelor violente. Nu e de mirare că șederea în sanctuar a ajuns curând să fie la mare preț: în Catalonia, primele case de piatră au fost construite în limitele cimitirelor. În mod similar, burgul la Peyratte, din Poitou, a fost construit în interiorul cimitirului[57]. Utilizarea cimitirului pentru tranzacționarea a tot soiul de afaceri – ținerea curților de judecată și a piețelor, întâlnirile ghildelor, asistarea la tranzacții importante de genul eliberării sclavilor, reclamarea de fonduri sau de proprietăți furate și, tot mai des în această perioadă, oficierea căsătoriilor – i-a reîntărit și subliniat locul central în inima comunității. În timpul ocupației insurecționare a orașului Le Mans în 1116, marele predicator eretic Henri de Lausanne a convocat o adunare a poporului pentru a denunța noile restricții asupra căsătoriei pe care Biserica le impunea la vremea respectivă și pentru a găsi soți prostituatelor orașului în schimbul promisiunii acestora că se vor îndrepta. Adunarea s-a ținut în cimitirul din Saint-Germain și Saint-Vincent. Nimic nu ar putea arăta mai clar că acesta nu era considerat proprietatea bisericii, ci a comunității.

În majoritatea perioadelor din istoria europeană, preotul paroh este un personaj pe cât de influent, pe atât de puțin prezent în documente. În principiu, el era un reprezentant, în cadrul micii comunități, al episcopului și al autorității sale, al orașului și al culturii acestuia. În practică, moștenea tradițiile conducătorilor religioși locali

ai comunităţii, creştini, precreştini şi parţial creştini, despre care ştim încă mai puţin. Cu foarte rare excepţii (cum ar fi înaltul preot Coifi, despre care ştim, din memorabila relatare a lui Beda, că l-a sfătuit pe Edwin de Northumbria să se convertească la creştinism pe motiv că Dumnezeul creştin e mult mai puternic decât zeul său), îi găsim – sau mai degrabă le regăsim umbra – doar ca astrologi, magicieni, vrăjitori, prezicători, vraci care aduceau furtuna şi ploaia ş.a.m.d., împotriva cărora conciliile şi episcopii Bisericii din Evul Mediu timpuriu tunau şi fulgerau în mod regulat[58]. Totuşi, fiecare comunitate are nevoie de asemenea oameni – şi putem presupune (dar nu mai mult) că, în general, ei ocupau poziţia pe care o aveau pentru că posedau îndemânarea, înţelepciunea şi capacitatea recunoscută de a îndeplini rolul de arbitri şi de conducători. Legenda lui Vitalis Ordericus despre Sfântul Judoc – pe locul chiliei căruia, din secolul al VI-lea, se spune că s-a înfiinţat în anii 1040 mănăstirea Saint-Evroul – se potriveşte probabil cu a mai multor eremiţi şi oameni sfinţi modeşti din vremea sa, care nu au ajuns la înălţimea celebrilor eroi spirituali ai vremii, de talia lui Romuald sau Robert d'Arbrissel. Prima parte a vieţii lui Judoc şi primele sale miracole – prin care şi-a demonstrat indiferenţa faţă de putere şi avere şi, prin urmare, capacitatea de a exercita puteri sfinte – se încadrează foarte bine în spiritul secolului al XI-lea. Totuşi, calităţile în sine, sau aparenţa lor, au o istorie mai lungă, din care s-ar putea ca, o parte, să se reflecte în urmaşii săi: după moartea lui Judoc, doi nepoţi au moştenit chilia sa şi „au bărbierit şi au îmbăiat cu regularitate corpul său sfânt, care a rămas neatins de vreme"[59]. O dată cu chilia, au moştenit, probabil, şi sistemul neoficial dar foarte eficient de sprijin local pe care îl oferea pietatea, iar modul scrupulos în care au păstrat corpul neînsufleţit al lui Judoc a întreţinut şi un aflux de vizitatori în căutarea consolării, meditaţiei sau sfaturilor pe care eremitul le oferise în timpul vieţii, precum şi de pomeni cu care îşi exprimau recunoştinţa faţă de ei.

Comunitatea aştepta aceleaşi servicii şi din partea preotului – şi există, într-adevăr, semne ocazionale de rivalitate. Deşi mai târziu au devenit prieteni, prima reacţie a lui Brihtric, preotul din Haslebury, Somerset, la apariţia eremitului Wulfric, în 1125, în chilia din spatele bisericii sale a fost de indignare[60]. În noile comunităţi, preotul putea avea un rol deosebit de important: îl găsim conducându-şi enoriaşii când îşi solicită definirea mai clară a privilegiilor şi servind ca *bonus homo* printre conducătorii aleşi ai comunităţii, precum şi îndeplinind

funcții mai tradiționale, cum ar fi conducerea turmei sale, în procesiune, către biserica episcopală din Pentecost. Prin urmare, furia populației când preotul era subminat, fie de o familie din comunitate, prin căsătorie, fie de senior, prin simonie, era un semn al importanței sale (în continuă creștere) în sânul comunității. Motivul ostilității populare în secolul al XI-lea față de căsătoria preoților și de vânzarea sau oferirea în dar a funcțiilor bisericești nu era atât faptul că erau reprobabile în sine, din punct de vedere spiritual, cât ideea că reprezentau legături care îl obligau pe preot față de seniorul său și de familia acestuia într-o vreme când comunitatea avea tot mai multă nevoie de serviciile sale de lider și judecător imparțial, liber și independent. Problema nu era plata în sine, ci subordonarea clericilor parohiei față de senior, prin încălcarea cerințelor carolingiene care îi obligau să fie oameni liberi[61]. Totuși, dacă integritatea preotului nu era compromisă din punctul de vedere al comunității, nu era reprobabil ca el să fie răsplătit, în ideea că, la urma urmei, trebuia și el să trăiască. Indicii că bisericile parohiale puteau funcționa, de fapt, ca afaceri familiale ereditare au fost identificate în Anglia secolului al XI-lea, unde, în *Domesday Book*, cetățenii din Lincoln depun mărturie că biserica Tuturor Sfinților, pe care protopopul său încercase să o dea abației din Peterborough când s-a călugărit acolo, nu putea fi înstrăinată orașului sau familiei fără consimțământul regelui[62]. În mod cert, dinastiile de preoți nu erau un lucru neobișnuit în Anglia, nici măcar mult mai târziu: Osbern, fiul preotului din Haslebury, Brihtric, „i-a urmat bunului său tată, Brihtric, în această funcție", iar abatele cistercian John of Ford, care a scris în anii 1170, menționează acest fapt în repetate rânduri, fără a-l dezaproba sau a părea surprins[63]. Hrisoavele de la începutul secolului al X-lea de la Redon, în Bretagne, zugrăvesc epoca de glorie a dinastiilor de preoți, transmițându-și din generație în generație funcțiile și pământurile ce le însoțeau, implicați activ în problemele comunității, furnizând martori și intermediari în tranzacții comerciale și, uneori, în cazuri juridice, servind ca giranți, cămătari și ca adevărați notari, înregistrând tranzacțiile și înțelegerile locale. E ușor de înțeles de ce enoriașii prețuiau independența față de seniorie a lorzilor ecleziastici și laici. Această independență fusese deja subminată, în Bretagne, înainte de sfârșitul veacului al IX-lea, când unii preoți au început să intre la mănăstire, renunțând la pământ și, probabil, în același timp, și la funcție[64]. Putem bănui că, în mare parte, dispăruse deja în anii 1080, pe vremea când Robert d'Arbrissel,

fiul unui preot şi al unei fiice de preot, îşi conducea, în dioceza Rennes, campania împotriva căsătoriei preoţilor.

Din acest punct de vedere, parţial, campania în favoarea celibatului clerului în secolul al XI-lea trebuie considerată – împreună cu multe alte aspecte alte reformei şi cu campaniile anterioare împotriva vrăjitoriei şi cu cele ulterioare împotriva ereziei – ca o încercare de a subordona ierarhiile locale autorităţii centrale. După cum spunea dl Chichely în *Middlemarch*: „La naiba cu reformele voastre! Nu-i niciodată vorba de reformă, doar vreo şmecherie prin care ai acelaşi lucru, dar cu alţi oameni". Pe termen scurt, totuşi, circumstanţele în care s-a întemeiat sistemul parohial erau foarte adesea nefavorabile unui asemenea plan, cel puţin în timpul celor două sau trei generaţii dintre momentul în care seniorii laici au renunţat la drepturile parohiale – un fenomen general în secolul al XI-lea şi la începutul secolului al XII-lea – şi momentul instaurării controlului episcopal asupra numirii preoţilor parohi şi asupra disciplinei acestora, care nu a funcţionat efectiv, probabil, decât în toiul secolului al XII-lea sau chiar în cel de-al XIII-lea. Chiar şi atunci, şi pentru încă ceva vreme după aceea, existau regiuni unde preotul continua să fie ales de enoriaşii săi, o amintire nu doar a condiţiilor favorabile create de neînţelegerile dintre senior şi episcop din veacul al XI-lea, ci şi a unor condiţii şi aspiraţii mult mai vechi. Iată unul – şi probabil nu singurul – dintre motivele pentru care în această perioadă, şi foarte adesea în secolele următoare, preoţii erau deseori mult mai apropiaţi de enoriaşi decât de superiorii lor în ceea ce priveşte cultura, concepţiile şi, cu siguranţă, din punctul de vedere al originii. La mijlocul secolului al X-lea, un preot din Vermandois a fost pedepsit de moaştele Sfintei Hunegond pentru că a fost de acord cu enoriaşii săi şi a lucrat în timpul sărbătorii ei. În anii 1150, Albero din Mercke, lângă Köln, s-a oferit să-şi pună la încercare prin foc (un mijloc de a se supune mai degrabă judecăţii comunităţii decât celei a episcopului său) credinţa în ineficienţa administrării împărtăşaniei de către preoţii corupţi. În anii 1160, Lambert le Bègue din Liège a fost pedepsit de către episcopul său pentru că ar fi criticat, în faţa enoriaşilor săi, moravurile şi conduita preoţilor din diocezăˆ[65].

Menţinerea drepturilor parohiale de către catedralele din Italia şi păstrarea, o dată cu acestea, a dominării pe termen lung a mediului rural de către centrele urbane – care, în general, nu reuşiseră deloc să exercite puternice funcţii administrative sau comerciale de pe la sfârşitul Antichităţii – subliniază caracterul special al situaţiei din nordul

Europei, unde parohia oferea oamenilor de la ţară, pentru prima oară, un cadru autonom de desfăşurare a vieţii sociale şi politice şi încuraja formarea comunităţilor rurale sub altă formă decât cea de simple grupuri de locuitori. Într-adevăr, în secolul al XIII-lea, devenea şi aici, din ce în ce mai mult, un cadru de susţinere şi consolidare a autorităţii şi culturii oraşului, reprezentate de episcop. Dar nu fusese un rezultat dinainte acceptat şi nici măcar o consecinţă firească sau necesară a modului de formare a sistemului parohial. Georges Duby vorbea despre istoria socială a acestei perioade ca despre o istorie a dezordinii provocate de tranziţia de la o epocă de ordine la alta, de la lumea carolingiană, în care o nobilime numeroasă, dar vag definită şi structurată, se autoîntreţinea printr-o combinaţie accidentală de jafuri şi capturi, susţinută în mare parte de expansiunile militare, la lumea societăţii clar delimitate, împărţită pe straturi, susţinută de dominaţia legală şi socială, care s-a format în ultimele decenii ale secolului al XII-lea şi s-a păstrat în Europa Occidentală până în epoca revoluţiei. Istoria sa religioasă poate fi trasată într-un mod destul de asemănător. Puterea sacră a fost eliberată din sanctuarele şi raclele carolingiene, pentru a fi utilizată, pentru o perioadă scurtă şi ameţitoare, în care vocea lui Dumnezeu era totuna cu vocea poporului, de către oamenii sfinţi şi făcătorii de miracole, înainte ca episcopii şi clericii din secolul al XII-lea să o readucă treptat sub control, în sanctuarele şi altarele sfinţilor canonizaţi după toate regulile. Însăşi Pacea lui Dumnezeu a devenit un nou instrument de păstrare a hegemoniei nobilimii. Preotul paroh a fost la început omul seniorului, apoi omul satului şi apoi omul episcopului. Iar în cimitirul său, corpurile răspândite fără discriminare în lumea carolingiană erau aduse în sânul comunităţii şi aranjate cu grijă după importanţă şi poziţie, în funcţie de condiţia lor, pentru a arăta că, pentru cei morţi, ca şi pentru cei vii, aceste secole au fost martorele creării în Europa a aşa-numitului *Ancien Régime*.

3

Sexul şi ordinea socială

Îmi amintesc că am citit undeva confesiunile unui abate benedictin: legământul meu de sărăcie m-a adus la un venit de o sută de mii de coroane pe an; legământul meu de supunere mi-a dat puterea unui prinţ suveran. Am uitat consecinţele jurământului său de castitate.

Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, cap. XXXVII

1. Familia, pământul şi puterea

Faptul că cei puternici şi-au întărit cu succes controlul asupra celor săraci pe parcursul secolelor al X-lea şi al XI-lea nu a diminuat deloc competiţia acerbă dintre ei înşişi. Deoarece stăpânirea asupra pământului oferea din ce în ce mai mult posibilitatea de a exploata o gamă tot mai largă de venituri regulate şi sigure, s-au văzut siliţi să facă mai mult decât să-şi menţină dominaţia generală asupra unor teritorii întinse. Modificarea modului de utilizare a terenului astfel încât să sporească productivitatea celor care îl lucrau şi eficienţa cu care putea fi apropriat surplusul – prin plantarea viilor sau prin construirea unui cuptor sau a unei mori, de exemplu – necesitau ocuparea şi administrarea continuă a pământului, din generaţie în generaţie. Dimpotrivă, obţinerea unui surplus mai mare din exploatarea câmpurilor şi satelor reduceau zona de teren necesară pentru a susţine o comunitate care nu se autoîntreţinea (de exemplu, una de călugări sau de luptători) şi, prin urmare, permitea sporirea numărului şi dimensiunilor acestor comunităţi. Ambele considerente implicau o relaţie mai strânsă, mai intimă şi mai durabilă între pământ şi seniorii săi.

Necesitatea de a stabili un control de durată asupra domeniilor recunoscute şi bine delimitate pe care o implica această relaţie era aceeaşi atât pentru proprietarii din rândul clerului, cât şi pentru laici.

Mijloacele prin care își asigurau acest control erau destul de diferite – dar, inevitabil, pe termen lung, erau complementare. Înainte de asigurarea controlului, disputele asupra proprietății, care par să se fi înmulțit în mod semnificativ în generațiile dinainte și de după anul 1000, au continuat cu o forță neștirbită. Aceasta a fost cauza generală care a stat la baza conflictului nimicitor, aparent nesfârșit și inutil, care se dezlănțuise la toate nivelurile societății aristocrate începând cu secolul al X-lea și care a continuat pretutindeni în Europa latină (deși sub o formă oarecum diferită la est de Rin) de-a lungul secolului al XI-lea, încetând, în majoritatea regiunilor, abia târziu, în secolul al XII-lea. Diminuarea treptată a acestei anarhii (după cum e adesea numită) era semnul cel mai clar și succesul cel mai mare al restabilirii autorității regale, o realizare politică remarcabilă a secolelor al XII-lea și al XIII-lea, care a început în regatul englez și în cel francez.

Izbucnirea unei crize din cauza pretențiilor multiple asupra unei moșteniri nu era, în sine, un fenomen neobișnuit în societățile agrare. Fărâmițarea tot mai accentuată a domeniilor a fost una dintre cauzele obișnuite ale subminării aristocrației teritoriale, atât în această perioadă, cât și în cele ulterioare. A reprezentat o problemă în Persia sasanidă; iar în perioada noastră era o sursă de instabilitate în India și o cauză de neliniște pentru oficialitățile dinastiei Song din China; ea se va face din nou resimțită în Rusia secolului al XVI-lea. Pentru Europa Occidentală, nu era o problemă definitorie, ci o soluție. Apariția unei noi ordini sociale și politice în secolele al XII-lea și al XIII-lea nu s-a datorat doar energiei și hotărârii regilor și miniștrilor acestora, ci a fost, de asemenea, inevitabil, rezultatul acceptării treptate a două principii de organizare socială care, în ciuda gradului mare de variație locală și regională, erau în suficientă măsură generale și destul de coerente pentru a înzestra civilizația europeană cu o parte din caracteristicile sale de durată: principiul conform căruia pământul sau veniturile, o dată garantate Bisericii, vor rămâne în posesia acesteia „ca danie permanentă", după cum se exprimă hrisoavele, și principiul potrivit căruia pământul deținut prin drept de succesiune pe linie paternă (patrimoniu) va constitui esența avuției familiale și va fi transmis nefragmentat de la o generație la alta.

Conflictele secolului al XI-lea asupra proprietății și drepturilor de proprietate implicau fie o dispută între laici și Biserică, fie între moștenitorul desemnat sau probabil al proprietății în cauză (adesea, dar nu în mod necesar, fiul cel mare) și unchii sau frații săi, mătușile

sau surorile (adesea reprezentate de soţi) şi copiii lor, care susţineau că şi lor li se cuvine o parte din moştenire. Titlul asupra proprietăţii agricole va rămâne mereu o sursă de conflict profundă şi persistentă, alimentată de combinaţii extrem de variate şi de complicate între diferite tradiţii legale şi obiceiuri şi condiţii locale. Cu toate acestea, la sfârşitul secolului al XII-lea, redefinirea fiecăruia dintre grupurile aflate în competiţie şi, în plus, stabilirea relaţiilor de bază, întreţesute, dintre ele duseseră deja la împărţirea pământului între Biserică şi laici, iar în cazul celor din urmă, la transmiterea controlului asupra patrimoniului aproape neştirbit, într-un mod relativ regulat şi previzibil. Între timp, şi diferenţele dintre ecleziastic şi secular, şi cele dintre cel mai mare fiu legitim şi fraţii săi au devenit mai clare şi mai importante decât fuseseră vreodată. De acum înainte acestea vor reprezenta categoriile fundamentale de organizare a societăţii europene, în ciuda marilor deosebiri existente între clase şi între regiuni.

Hotărârea de a lupta pentru controlul asupra pământului secular implica nici mai mult nici mai puţin decât reconstituirea familiei aristocrate. Înainte – o caricatură ar scoate în evidenţă contrastul –, imense suprafeţe de teren fuseseră cutreierate şi conduse de grupuri bazate pe legături de rudenie, definite oarecum diferit de la o regiune la alta şi în funcţie de diverse scopuri, dar, în mod esenţial, cuprinzând descendenţii de parte masculină atât ai strămoşilor paterni, cât şi ai celor materni vreme de trei sau patru generaţii – fraţi, unchi şi veri mai mult sau mai puţin apropiaţi, cu toţii situaţi, mai mult sau mai puţin, la acelaşi nivel unul faţă de altul. După mijlocul veacului al X-lea, conducătorii au încercat tot mai des să desprindă din aceste teritorii deţinute de colectivitate domenii cu care să-şi întreţină oamenii de încredere şi care să fie moştenite de urmaşii lor. Viaţa le era călăuzită de aceste două ţeluri : să facă rost de pământ şi să se asigure că acesta va trece direct în posesia descendenţilor lor pentru a constitui un patrimoniu. Răsplata, în caz de succes, era să rămână în amintire – unii dintre ei, chiar până în ziua de azi – ca fondatori ai familiilor lor.

Cel mai simplu mod de a crea şi păstra patrimoniul, larg adoptat în secolele al XI-lea şi al XII-lea, în special în Anglia, în nordul Franţei şi în Ţările de Jos, era prin intermediul dreptului primului născut de sex masculin – conform căruia întreaga proprietate a unei persoane urma să treacă, la moartea sa, în stăpânirea fiului său mai mare. Pentru uşurinţă, vom vorbi uneori, în paginile următoare, ca şi cum ar fi fost singurul mecanism existent. De fapt, situaţia stă complet

altfel. Nu exista o relație simplă între controlul exercitat asupra transmiterii puterii în secolele al XI-lea și al XII-lea și tiparul complicat al obiceiurilor europene legate de moștenire, care devine mai mult sau mai puțin evident începând cu secolul al XIII-lea. Pentru a doua perioadă, de exemplu, obiceiul care predomină în mare parte din nordul și vestul Franței, inclusiv în Normandia, se bazează pe principiul părților egale între descendenți, spre deosebire nu doar de regula primogeniturii din Anglia și din Germania sub *Hofrecht*, dar și de practicile unei mari părți a Europei mediteraneene, unde utilizarea foarte răspândită a testamentului îi dădea tatălui posibilitatea să-și favorizeze unul dintre copii[1]. În Provence, *frerèche* – prin care un grup de bărbați, nu neapărat înrudiți între ei, își deținеau pământurile și bunurile în comun, *„ad unum panem et vinum"* (în mare, ca un singur grânar și o singură vie) – era larg răspândit în secolul al XI-lea și încă frecvent în secolul al XVI-lea. Moduri asemănătoare de împărțire între descendenții unor înaintași comuni pe linie masculină a unei proprietăți care, astfel, se transmitea intactă, recunoscându-le dar și limitându-le dreptul la moștenire, au fost create și în alte părți, printre acestea numărându-se și *consorteria* din Toscana[2]. În multe zone, practica trecerii averii familiale mai degrabă în proprietatea fiului mai mic decât a celui mai mare era preferată în rândul țărănimii, pentru care era mai firesc, în special în regiunile mai puțin fertile, să-și trimită fiii mai mari la muncă în orașe și să-l păstreze pe cel mai tânăr acasă, pentru a-și întreține părinții la bătrânețe. Elementul universal în toate aceste metode era întărirea moștenirii pe linie paternă, ceea ce se întâmpla chiar și în Italia rurală, unde economia comercială în rapidă dezvoltare făcea împărțirea veniturilor fără fragmentarea proprietății mult mai facilă, în vreme ce la oraș, intensa rivalitate dintre facțiuni încuraja prevalența rețelelor bazate pe legături de rudenie. În Genova, de exemplu, câțiva membri ai aristocrației se identificau încă pe linie maternă în secolul al XII-lea, dar nici unul nu mai făcea acest lucru în secolul al XIII-lea. O relație intimă între succesul comercial, controlul fizic asupra anumitor sectoare ale orașului și participarea la procesele politice milita împotriva drepturilor mamelor, văduvelor și fiicelor, drepturi ce erau subminate în mod constant. La mijlocul secolului al XII-lea, femeile din nordul Italiei își pierdeau dreptul ancestral de a moșteni o treime din domeniul soțului (*tercia*) – în Genova a fost abolită prin decret consular în 1143 – și pretutindeni contra[illegible]le de căsătorie care tindeau să ducă la înstrăinarea pământului

de familia căreia îi aparţinea au devenit tot mai rare, în timp ce dota, care se întorcea în familia miresei dacă nu existau copii din căsătorie, a devenit din ce în ce mai importantă[3].

Excluderea liniei materne a fost primul pas spre reducerea pretenţiilor asupra proprietăţii ale grupului mai mare de rude în favoarea copiilor dintr-o anumită căsătorie din fiecare generaţie, adică în favoarea principiului dinastic, care a ajuns să predomine aproape pretutindeni în secolul al XII-lea. Ţelul principal – atins, într-un fel sau altul, aproape în majoritatea teritoriilor fostului Imperiu Carolingian – era ca domeniile să fie transmise de la o generaţie la alta mai mult sau mai puţin continuu, fără să fie supuse fragmentării şi reparcelării constante ce însoţeau practica mai veche de împărţire a proprietăţii între toţi copiii din fiecare generaţie (moştenirea divizibilă), care, la rândul ei, dădea naştere unui număr mare de pretenţii, adesea suprapuse, între generaţii. Interesele unui senior, când era cazul, implicau adeseori, responsabilităţi legate de îndeplinirea anumitor obligaţii asociate cu păstrarea proprietăţii sau a unei funcţii în mâinile unei singure persoane. Evident, legătura strânsă dintre castelele tot mai numeroase şi apariţia moştenirii dinastice la începutul secolului al XI-lea se datora, în mare parte, necesităţii unui control şi a unei baze economice unitare, care să servească intereselor seniorului, acolo unde senioria era puternică, sau intereselor castelanului. Totuşi, nu trebuie să exagerăm rolul seniorului în această evoluţie. După cum remarca Duby, fieful „nu a avut decât un rol periferic în ceea ce se înţelege în general prin societate feudală"[4]. Observaţia sa reflectă o acceptare sporită a faptului că cea mai mare parte a pământului era deţinută pe drept, chiar dacă cei care îl posedau datorau Coroanei, de asemenea, servicii de diverse naturi. După cum arăta recent Susan Reynolds, ideea că pământul se afla, de fapt, în proprietatea regelui şi era deţinut efectiv de acesta – idee care a dominat atât de multă vreme în scrierile despre societatea medievală – a fost inventată şi răspândită de avocaţii veacului al XIII-lea aflaţi în slujba noilor monarhii agresive ale epocii şi a fost proiectată asupra perioadelor anterioare, în căutarea unui precedent şi a unei legitimări[5]. Interesele familiilor însele au fost cele care au remodelat societatea occidentală din secolele al XI-lea şi al XII-lea, şi nu interesele seniorilor sau ale regilor acestora.

Victoria principiului dinastic în nordul Franţei şi, o dată cu acesta, *de facto*, a primogeniturii masculine e atestată de numeroase istorii de familie scrise în secolul al XII-lea, care, cu binemeritata atenţie

acordată rangului şi legăturilor asigurate prin fiecare căsătorie avantajoasă, povestesc succesele şi realizările seniorilor, generaţie după generaţie. Aproape invariabil, aceste istorii trasează originile familiei începând cu secolul al X-lea, dacă strămoşii ei au deţinut titlul de viconţi sau castelani la acea vreme, şi cu secolul al XI-lea, în restul cazurilor. Nu merg mai mult în urmă. Totuşi, după cum demonstra Duby în celebra sa lucrare, acolo unde originile fondatorilor de dinastii din veacul al XI-lea au putut fi încă identificate, cei mai mulţi s-au dovedit a fi descendenţii câtorva clanuri conducătoare din perioada carolingiană. Dintre cele treizeci şi patru de familii de cavaleri stabilite în sudul regiunii Maconnais în jurul anului 1100, cel puţin douăzeci şi opt descindeau din cele şase familii care dominaseră regiunea în secolele al IX-lea şi al X-lea[6]. Situaţii similare au fost identificate în multe alte regiuni din fostul Imperiu Carolingian. Cu alte cuvinte, după cum reflectă adesea numele pe care au început să le adopte în secolul al XI-lea, familiile se cristalizaseră în formă dinastică în vremea când unul dintre membrii lor, amintit ulterior ca fondator, şi-a asigurat poziţia de stăpân al unui castel, spre a fi urmat de fiul său. Din acest punct, soarta familiei era legată pentru totdeauna de posesiunea asupra castelului şi a pământului ce ţinea de el. În continuare, istoria familiei a fost modelată de linia de conducători dinastici în jurul cărora şi sub conducerea cărora s-a organizat fiecare generaţie. Confuzia în ceea ce-i priveşte pe înaintaşi e marcată şi mascată de descendenţa mitică din vreun aventurier curajos şi chiar având puteri supranaturale, iar soarta favorabilă a familiei e atribuită îndemânării şi norocului acestuia. Un asemenea erou a fost „Siffredus", din care descind conţii de Guines, potrivit lui Lambert de Ardres, un altul e „Guillaume Taillefer", considerat de către istoricul lor anonim fondatorul liniei conţilor de Angoulême, ambii cronicari scriind spre sfârşitul secolului al XII-lea[7].

Ceea ce ne îndreptăţeşte să considerăm că această evoluţie a avut o importanţă revoluţionară în veacul al XI-lea nu e atât natura sa intrinsecă, cât nivelul social la care a avut loc. O tendinţă spre primogenitură a fost detectată în secolul al IX-lea şi a fost efectiv adoptată de familia Capeţienilor, pentru care a devenit o practică permanentă cel puţin de pe timpul contelui Hugo cel Mare († 956). Capeţienii şi-au trecut patrimoniul intact în mâinile fiului mai mare, avându-i în vedere pe fiii mai mici doar atunci când averile familiei se îmbunătăţiseră în asemenea măsură încât se putea lipsi de anumite

bunuri şi patronarea acestora[8]. La mijlocul secolului al XI-lea, aceeaşi strategie a fost adoptată pe scară largă de seniorii castelelor care se înmulţiseră atât de mult pretutindeni pe fostele pământuri carolingiene. La intrarea în posesia moştenirii, fiul mai mare devenea capul familiei considerate de acum dinastice, putând fi prezentată printr-o diagramă sau un „arbore", baza identităţii aristocraţiei europene de atunci înainte. În mare parte a Europei de Nord-Vest, familia dinastică – *genus*, după cum începea să fie numită, cu mândrie – a luat treptat locul grupului bazat pe rudenie, mult mai vag definit, cu scopul de a controla şi transmite proprietatea funciară. Dar nu a fost vorba de o victorie facilă sau sigură.

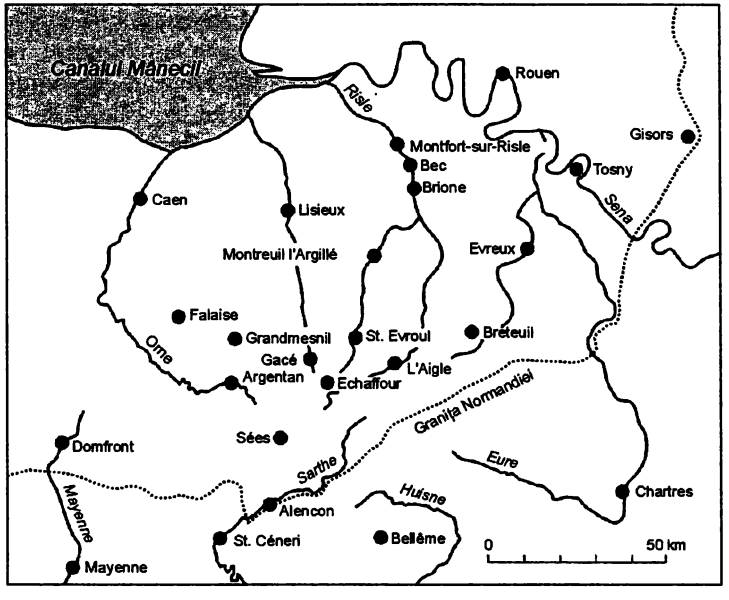
Descoperirile lui Duby au dovedit falsitatea credinţei încetăţenite că dezordinile din secolul al X-lea dăduseră naştere unei „noi aristocraţii" de aventurieri de origine modestă, care au profitat de vremurile tulburi pentru a-şi croi drum până sus. Putem considera că aristocraţia secolului al XII-lea şi cea de mai târziu, nu doar din sudul Burgundiei, ci şi în mare parte din vestul Franciei, inclusiv în Île-de-France, Normandia, Flandra, Anjou, Touraine, Poitou, Toscana şi Catalonia, s-a format în primele trei-patru decenii ale secolului al XI-lea prin apariţia familiilor dinastice din sânul unui neam mai larg de nobili carolingieni. Nu era o aristocraţie nouă decât în sensul că avea o nouă organizare. Cu excepţia (importantă[9]) a celor care şi-au consolidat poziţia căsătorindu-se cu fiica unui nobil fără moştenitori, membrii săi descindeau încă, într-o măsură copleşitoare, din micul grup de familii strâns înrudite care se răspândiseră în Neustria, în veacul al VIII-lea, sub conducerea lui Carol Martel şi Pepin cel Puternic, pentru a prelua conducerea regatului francilor, şi sub conducerea lui Carol cel Mare, pentru a-i adăuga Lombardia, Catalonia, Saxonia şi Bavaria.

Condiţiile care au dus la această schimbare şi circumstanţele în care a avut loc pot fi urmărite în istoria unui războinic normand, altfel destul de obscur. În ciuda eşecului final al liniei sale, Giroie a rămas în istorie pentru că unii dintre descendenţii săi au fondat Saint-Evroul, mănăstirea de la frontiera sudică cu Normandia, în care a locuit din 1085, când avea zece ani, şi până la moartea sa, adică până în 1142, sau puţin după aceea, potrivit unui mare cronicar al secolului al XII-lea, Vitalis Ordericus. *Istoria ecleziastică* a lui Ordericus e celebră deoarece descrie foarte viu conflictele sălbatice şi permanente din sânul aristocraţiei normande, adesea, dar nicidecum întotdeauna, dominată de disputele interne din neamul cel mai nemilos şi mai ambiţios, cel

al ducilor de Normandia. Istoria nu numai că înregistrează aceste conflicte, dar, în mare parte, este şi produsul acestora, deoarece întemeierea mănăstirii a fost rezultatul direct al rivalităţii dintre rudele fondatorilor, iar aceste rivalităţi au continuat să aibă ecou între zidurile mănăstirii în timpul lui Ordericus şi au influenţat semnificativ relaţiile mănăstirii cu lumea din afară[10].

Giroie, ne spune Ordericus, era unul dintre fiii (mai mici?) ai „marii nobilimi franceze şi bretone" stabilite, în jurul anului 1020, la graniţa Normandiei cu Maine, o regiune de la marginea domeniului ducal care va fi dominată, în deceniile următoare, de rivalitatea dintre lorzii de Bellême, Mayenne şi Brionne. Cu ajutorul lui Guillaume de Bellême, Giroie s-a logodit cu fiica unui senior mai mic, Helgo. Deoarece atât Helgo, cât şi fiica sa au murit înainte de celebrarea căsătoriei, ducele Richard i-a permis lui Giroie să preia pământul lui Helgo, deşi acesta avea, se pare, cel puţin doi fii. Astfel, Giroie a intrat în stăpânirea regiunilor Montreuil l'Argillé şi Échaffour, unde a construit câteva castele, în jurul cărora copiii săi şi-au întemeiat domeniile. Aceştia – şapte fii şi patru fiice – proveneau din căsătoria sa cu fiica unui alt războinic local, Thurstan de Montfort-sur-Risle, prin intermediul căreia şi-a asigurat o relaţie destul de puternică pentru a-şi proteja familia, după moartea sa, împotriva ambiţiilor lui Gilbert de Brionne, unul dintre seniorii cu adevărat puternici din regiune. Fiul mai mare al lui Giroie, Arnaud, a murit tânăr, iar de problemele familiei s-a ocupat în mare parte următorul fiu, Guillaume, în alianţă cu fratele său Robert, căruia i-a dat sau i-a lăsat un alt castel, în Saint-Céneri din Maine, şi în cruntă competiţie cu alt frate, Fulk, care s-a alăturat celui mai cumplit duşman al lui Guillaume, Gilbert de Brionne. Când Fulk a fost ucis într-o ambuscadă în 1035, Robert s-a aflat printre atacatori. Dintre ceilalţi fii ai lui Giroie, doi au murit în urma unor accidente – unul din cauza unei căzături la trântă, altul răpus de o lance aruncată greşit în timpul unui exerciţiu –, iar altul, Ralph „cel-rău-tuns", a călătorit mult şi, în cele din urmă, a devenit călugăr la Marmoutiers, deşi a rămas foarte implicat în problemele familiei şi în special în ceea ce priveşte întemeierea mănăstirii Saint-Evroul.

Cariera militară a lui Guillaume Giroie s-a sfârşit prematur atunci când acesta a fost prins la o nuntă de Guillaume Talvas de Bellême, apoi orbit şi castrat, ceea ce l-a obligat, de fapt, să devină călugăr la Bec. Aceste mutilări barbare, atât de frecvente în acea vreme şi menite,



Harta 6. Vecinătăţile mănăstirii Saint-Evroul

în mod evident, să-i înlăture pe adversari din concurenţa la succesiune, subliniază amploarea disputelor orientate spre obţinerea controlului asupra pământului şi formarea unei dinastii. Întemeierea mănăstirii Saint-Evroul a fost rodul ghinionului lui Guillaume şi al grijii sale de a-şi asigura cele patru surori, dintre care două au fost încredinţate unor mici seniori din vecinătate (obicei, se pare, destul de frecvent) pentru a-i lega de Guillaume, iar două, unor parteneri mai mari, dar mai îndepărtaţi, prin intermediul cărora îşi putea extinde legăturile în mod avantajos. Cel mai bun dintre aceste aranjamente a fost căsătoria Hawisei cu Robert de Grandmesnil. Guillaume Giroie a întemeiat mănăstirea Saint-Evroul împreună cu cei doi fii ai Hawisei, Hugues şi Robert. Călugărindu-se, Guillaume a oferit abaţiei din Bec o biserică în pădurea Ouche, în care slujeau doi preoţi în vârstă şi unde au fost trimişi trei călugări din Bec pentru a oficia slujbele. Conform lui Ordericus, la scurt timp după aceea, Guillaume a aflat că cei doi nepoţi ai săi din Grandmesnil se gândeau să întemeieze o mănăstire şi i-a convins că locul acesta, unde fusese o mănăstire în epoca merovingiană, ar fi fost mai potrivit decât cel la care se gândiseră. Cei doi

frați au fost de acord și, în 1050, au cerut aprobarea ducelui Guillaume, „cerându-i să le ofere sprinjin pentru o asemenea întreprindere merituoasă. De comun acord, au pus locul ales sub protecția lui, scutit de toate obligațiile și dările care ar fi putut fi cerute călugărilor sau oamenilor acestora, cu excepția rugăciunilor". Curând după aceea, Guillaume și Robert Giroie și Hugues și Robert de Grandmesnil au căzut de acord „ca, după moarte, fiecare dintre ei să-și încredințeze trupul și întreaga avuție mănăstirii Saint-Evroul și ca nici unul dintre ei să nu dea și nici măcar să nu vândă vreo biserică sau zeciuială sau altă proprietate ecleziastică fără a o oferi înainte spre vânzare călugărilor". Apoi „și-au făcut socoteala averii și au dat o bună parte din ea, după posibilități, bisericii pe care o întemeiaseră". Acest lucru s-a petrecut în prezența și cu aprobarea fiilor, rudelor și vasalilor lor[11].

Fără a contesta cucernicia pe care Ordericus o prețuiește atât de mult, trebuie să tragem concluzia că preocuparea lui Guillaume Giroie pentru consolidarea familiei sale nu a încetat în momentul în care a adoptat viața monahală. Întemeierea mănăstirii Saint-Evroul i-a legat strâns, pe el și pe descendenții săi, de rudele lor mai puternice și mai celebre din Grandmesnil (al căror plan inițial pentru întemeierea mănăstirii nu includea familia Giroie), le-a ridicat statutul social prin asocierea cu abația și cu sfintele sale moaște și le-a protejat o mare parte din pământuri și venituri de ambițiile rudelor și de vecinii prădalnici, punându-le în mod direct sub protecția mănăstirii – deci, de fapt, sub protecția ducelui însuși. Ca rude ale întemeietorilor, cu o justificare plauzibilă pentru a păstra și întări această protecție, membrii familiei Giroie și-au asigurat, într-o anumită măsură, dreptul de a-și exercita puterile și, prin urmare, o fundație mai solidă pentru clădirea și dezvoltarea unui *ban* seniorial. Pe scurt, întemeierea mănăstirii a urmărit nu doar să păstreze memoria familiei prin rugăciuni și cântece bisericești, ci și să-i sporească și să-i consolideze importanța lumească. Dar nu a întregii familii, care, după cum am arătat, era departe de a fi o familie armonioasă. Din cei șapte fii ai lui Giroie, doar trei au avut fii la rândul lor și unul dintre aceștia, Fulk, fusese răpus de Guillaume și Robert. Ordericus se referă la descendenții acestora laolaltă cu cei ai familiei Grandmesnil, ca rude ale întemeietorilor, în vreme ce pe fiii lui Fulk îi lasă deoparte, considerându-i fii „unei concubine"[12]. Ordericus menționează căsătoria și copiii celorlalte trei fiice ale lui Giroie în termeni destul de prietenoși. Nici una dintre ele nu e menționată alături de cei care au făcut donații la vremea întemeierii mănăstirii și nici ca martoră a întemeierii.

Puterea duşmanilor lor, neîncrederea în duci şi judecata strâmbă, sau ghinionul, cu ocazia diverselor revolte se vor dovedi încercări prea mari pentru membrii familiei Giroie, care, de-a lungul următoarelor două generaţii, vor sărăci şi se vor împrăştia, deşi, pentru scurt timp, la începutul secolului al XII-lea, unul dintre ei, un alt Robert, a reuşit să strângă din nou la un loc o mare parte din patrimoniu. Amintirea numelui şi calităţilor lui Guillaume, fiul lui Giroie, s-a păstrat nu datorită succesului său de a forma o dinastie dintr-o familie turbulentă, ci pentru că, spre norocul lui, cronicarul disputelor care au sfâşiat familia a fost foarte talentat. Cu toate acestea, ambiţiile sale, dificultăţile pe care le-a întâmpinat şi soluţiile pe care le-a găsit au fost toate caracteristice epocii sale. Unul dintre cele mai importante moduri în care se manifestă acest caracter reprezentativ nu e uşor de prezentat pe scurt. La mai bine de un secol după apariţia lui Giroie, descendenţii săi s-au comportat ca un clan sau grup extins bazat pe rudenie, structuri familiare în Europa de pe vremea aşezărilor germanice, războindu-se adesea cu cruzime între ei, dar trăgându-şi forţa, în principal, din numărul mare de membri şi din alianţele prin căsătorie pe care le-au favorizat numeroşii descendenţi. Pe de altă parte, cei mai destoinici dintre ei, Guillaume, Robert şi sora lor Hawise de Grandmesnil, la ale căror legături abia dacă ne-am referit aici, au devenit fondatorii unor dinastii (deşi, după cum s-a dovedit, de scurtă durată), reducând numărul pretendenţilor la moştenire deoarece şi-au împins rudele să cutreiere lumea şi să obţină favoruri şi avere de unde puteau – chiar de la inamicii lor tradiţionali, un alt mod prin care se asigurau că, oricare ar fi rezultatul disputelor, o parte a clanului va supravieţui. Cu alte cuvinte, adoptarea de către familia Giroie a unui principiu dinastic nou şi revoluţionar nu a implicat renunţarea la grupul de rude mai mare, ci o adaptare treptată şi precaută, chiar parţială, la vremurile în schimbare.

Apariţia dreptului la moştenire al primului născut de sex masculin ca principiu dominant de structurare a familiei aristocrate nu a fost un fenomen nou în vremurile la care ne referim – şi nici general, din moment ce, în multe părţi ale Europei, nici măcar nu a avut loc. Pe de o parte, Patrick Geary şi alţi cercetători au atras atenţia că, încă din secolul al IX-lea, grupul de rude a început, treptat, să se restrângă, în timp ce, în interiorul său, inegalitatea şi dependenţa faţă de membrii conducători sporeau[13]. Pe de altă parte, solidaritatea grupului de rudenie mai mare şi rivalităţile din cadrul lui în apărarea şi urmărirea propriilor interese a reprezentat în continuare, în secolul al XII-lea şi

mult timp după aceea, un element puternic și chiar predominant al vieții politice și culturale[14]. Într-adevăr, studiile moderne despre modul de funcționare a legăturilor de rudenie în societățile tradiționale demonstrează că diviziunea grupurilor de rudenie – pentru a diminua suprasolicitarea resurselor existente și pentru a profita de pe urma unor noi resurse – nu a fost un fenomen definitiv, ci mai degrabă un eveniment repetat o dată la trei-patru generații. Aceasta s-a întâmplat în Europa tradițională. După cum observa Martin de Viciana, un cronicar din Valencia secolului al XVI-lea, „dacă astăzi cineva ar întemeia, prin curaj sau avere, un cămin pentru descendenții săi, cei care l-ar urma și-ar lua numele de la casa pe care a întemeiat-o [...]. Câteva case de acest tip au fost întemeiate în Aragón în jurul anului 812, altele pe la 1100, altele în Valencia în jurul anului 1240, iar cei care, în zilele noastre, pleacă spre India fac același lucru"[15]. Cu toate acestea, în secolul al XI-lea, frecventa scindare a grupurilor de rudenie în ramuri dinastice distincte și, pe viitor, continue nu a reprezentat doar o ajustare a structurii sociale care să-i permită supraviețuirea sub aceeași formă, așa cum afirmă în mod curent antropologii și cum presupunea Viciana. În cazul de față, diviziunea a dat naștere unei noi structuri familiale, diferită de cea veche (cu toate că și aceasta a supraviețuit și, din numeroase motive, și-a păstrat importanța). Noua structură era caracterizată de stabilirea unei legături esențiale între membrii familiei, definite prin descendența de la tată la fiul mai vârstnic în cadrul fiecărei generații (și nu de descendența comună a întregii generații dintr-un strămoș mai îndepărtat) și de pământurile pe care se baza, exclusiv, supraviețuirea și poziția sa. După cum susținea Duby, în acest moment, în societatea aristocratică din nordul Europei s-a produs „o fisură adâncă ce urma să devină principala linie de despărțire [...] dintre cei care erau mai în vârstă și cei care nu erau încă (și în cele mai multe cazuri nici nu vor deveni) *seniores*, între bărbații căsătoriți – *conjugati* – și cei necăsătoriți, adică dintre fiii mai vârstnici și cei mai tineri"[16].

2. Întrecerea în fapte bune

Întemeierea mănăstirii Saint-Evroul a jucat un rol esențial în strategia lui Guillaume Giroie, prin care acesta încerca să-și întemeieze o dinastie și să-și asigure un patrimoniu. Este motivul pentru care perioada

respectivă reprezintă una dintre marile epoci ale ctitoririi de mănăstiri. Fluxul de donaţii s-a accentuat pe tot parcursul veacului al X-lea, când regii şi prinţii de pretutindeni manifestau un entuziasm reînnnoit pentru întemeierea şi dotarea mănăstirilor. În secolul al XI-lea şi în prima jumătate a celui de-al XII-lea, ei au fost imitaţi de seniorii mai puţin importanţi şi apoi de cei şi mai puţin importanţi. Acesta e motivul elementar care explică numărul şi varietatea construcţiilor religioase care au împânzit Europa medievală. Nerăbdarea „noilor oameni", cum ar fi cei din familia Giroie, de a deveni respectabili a făcut ca deceniile dinainte şi de după anul 1000 să constituie o perioadă deosebit de activă atât în ceea ce priveşte construirea de noi aşezăminte, cât şi dotarea celor deja existente. Modelul celor aproape trei mii de hrisoave ce s-au păstrat, în care se înregistrează darurile şi alte transferuri de pământ către mănăstirea din Cluny, de la întemeirea ei în 909 până la moartea abatelui Odilon în 1049, e tipic pentru majoritatea regiunilor din Francia şi Italia : doar 374 pot fi datate înainte de 942, 546 între 942 şi 964, 1.021 între 964 şi 994, iar 978 între 994 şi 1049[17].

În Anglia, ca şi în Francia, secolul al IX-lea fusese o perioadă de largă secularizare a proprietăţii ecleziastice. Când Alfred de Wessex se plângea de ruina în care căzuse viaţa monahală în regatul său, nu se referea la raidurile vikingilor, ci la ridicarea familiilor de nobili prin înstrăinarea pământurilor mănăstirilor către rudele celor care făcuseră donaţii, incluzându-i pe călugări şi pe călugăriţe. Dimpotrivă, încercările lui Alfred de a revigora monahismul prin întemeierea comunităţilor bazate din nou pe regulile sărăciei (adică a proprietăţii în comun), castităţii (eliberarea de legăturile de familie) şi supunerii (faţă de un abate sau o stareţă numiţi de regele însuşi) par să fi făcut parte din programul său puternic de reafirmare a autorităţii regale asupra *thanilor* din regatul saxonilor de vest. Desigur, aceasta e o posibilă interpretare a „Reformei din secolul al X-lea" din regatul saxonilor de vest, realizată sub egida lui Edgar cel Paşnic, strănepot al lui Alfred[18]. În timpul domniei acestuia (959-975), preoţii căsătoriţi au fost excluşi din catedralele din Winchester, Canterbury şi Worcester pentru a restaura viaţa în comun şi pentru a furniza venituri demnitarilor regali. Autoritatea regală a fost sprijinită în punctele strategice, în special în Fens şi East Midlands, prin acordarea multor „libertăţi" sau „acţiuni" noilor aşezăminte monahale, cum ar fi cele din Ely, Peterborough, Ramsey şi Thorney. Prin metoda paradoxală a excluderii acestor aşezăminte de sub jurisdicţia regală (adică, în practică, de sub influenţa magnaţilor

care își apropriaseră puteri de demnitari regali), acordarea de „libertăți" a garantat abaților independența față de vecinii lor mai puternici. Pe scurt, proiectul de scoatere a pământului Bisericii și a puterii asociate de sub controlul magnaților locali și metodele de realizare, ambele puncte centrale ale „reformei" din secolul al XI-lea, au funcționat în Anglia, sub supraveghere regală, nu papală, de la mijlocul secolului al X-lea și, probabil, chiar de la sfârșitul celui de-al IX-lea. Ne-am putea întreba dacă e mai bine să considerăm că făceau parte din mișcarea monastică generală a lumii carolingiene târzii, căreia îi aparținea și regatul Wessex, sau din propria sa „primă revoluție" care, după cum vom vedea, a fost copleșită și absorbită de Prima Revoluție Europeană prin Cucerirea Normandă din 1066[19].

Acolo unde conflictul dintre puterile centrale și cele locale era mai complex, politica așezămintelor monahale era și ea mai complicată și, în anumite aspecte esențiale, abia începe să fie înțeleasă – dar, în principiu, problemele erau aceleași. Astfel, Karl Leyser arată cum, în Saxonia secolului al X-lea, donațiile generoase oferite mănăstirilor de maici protejate prin diplome regale de imunitate a contribuit la stabilizarea familiilor inhibând fragmentarea proprietății, protejând moștenirile femeilor și asigurând comemorarea morților, până când amploarea donațiilor a devenit ea însăși o sursă de instabilitate[20]. Probabil că cel mai celebru exemplu de utilizare a imunității pentru protejarea așezămintelor monahale împotriva vecinilor lacomi – în acest caz, episcopii și conții din Macon – e decretul de întemeiere a mănăstirii Cluny dat de Guillaume „cel Pios", duce de Aquitania, și de soția sa Ingelberga, în 909, prin care mănăstirea era pusă direct sub protecția papei[21]. Proprietățile și influența mănăstirii s-au extins rapid, nu doar în zonele vecine din sudul Burgundiei, ci mult mai departe, în special spre sud-vest, în Auvergne, și spre sudest, pe valea Ronului. Barbara Rosenwein a arătat că fiecare dintre aceste acumulări de proprietăți (care, împreună, se ridicau la 60% din donațiile oferite mănăstirii până la sfârșitul secolului al X-lea) se datora donațiilor mai multor generații de grupuri familiale încrucișate și înrudite îndeaproape cu ctitorii mănăstirii[22]. În Auvergne, expansiunea era condusă de prietenii și rudele viconților de Clermont (inclusiv familia abatelui Odilon, pe care l-am întâlnit deja în calitate de arhitect al epocii de glorie a mănăstirii, din secolul al XI-lea) și de seniorii de Bourbon. Cei din urmă erau descendenții unuia dintre oamenii de încredere ai lui Guillaume cel Pios însuși, cei dintâi ai unuia dintre oamenii de încredere ai nepotului și succesorului

acestuia, Acfrid, iar atât unii, cât şi ceilalţi aveau relaţii puternice şi extinse într-o regiune de importanţă strategică permanentă pentru duci. Extinderea posesiunilor mănăstirii Cluny pe valea Ronului s-a împletit în mod similar cu încercările rudelor tatălui Ingelbergăi, Boso de Provence († 887) – primul ne-carolingian care s-a autointitulat rege –, de a-şi reface avuţia în sudul Burgundiei, în Provence şi Italia (unde lupta lor a dus la accelerarea schimbărilor din Toscania, despre care se vorbeşte mai jos[23]) după înfrângerea suferită de Boso în faţa carolingienilor.

Cluny a fost primul şi cel mai impresionant exemplu al noii forme de organizare monahală care a apărut în secolul al X-lea, un lanţ sau o reţea de mănăstiri răspândite într-o zonă întinsă şi legate una de cealaltă cel puţin prin respectarea aceloraşi obiceiuri liturgice şi disciplinare şi adesea prin supunerea comună faţă de abatele mănăstirii principale, poate datorită dreptului său de a-l numi pe superior. Estimarea numărului de mănăstiri implicate e îngreunată de dificultăţile legate de neclaritatea sau chiar absenţa mărturiilor. Totuşi, amploarea mişcării poate fi sugerată de harta reformei monahale din secolul al X-lea din *Grosser Historische Weltatlas*, care prezintă 70 de mănăstiri de diverse categorii afiliate mănăstirii Gorze, în Lotharingia, până în 1150, 670 afiliate mănăstirii Cluny, 121 mănăstirii Hirsau din Suabia şi 49 mănăstirii Saint-Victor din Marsilia[24]. Aceasta nu include mişcarea engleză despre care am discutat anterior, nici pe cea din Brogne, din Flandra, după cum nu include nici numeroase ctitorii separate. În absenţa unui termen mai bun, aceste congregaţii sunt numite adesea „ordine". E un cuvânt care înseamnă multe lucruri, dar în contextul monahal din secolul al XII-lea sugerează în general un grad mult mai strâns şi mai durabil de subordonare faţă de casa-mamă decât sugera în veacul al X-lea[25]. Fondatorul sau patronul care îşi punea mănăstirea sub autoritatea abatelui de Cluny o făcea, de obicei, spunea el, din admiraţie pentru grija şi eficienţa cu care se păstra, la Cluny, învăţătura Sfântului Benedict, pentru frumuseţea liturghiilor şi eficienţa rugăciunilor sale. O dată predate, slujbele mănăstirii vor fi conduse în continuare în acelaşi mod şi după acelaşi orar ca şi cele de la Cluny, iar dacă ctitoria era nouă, într-o biserică construită după acelaşi plan şi în acelaşi stil. Dezvoltarea rapidă a ordinului e atribuită adesea dorinţei de pace şi unitate în lumea agitată şi în continuă fragmentare a secolului al X-lea, iar idealul clunizian era neîndoielnic un ideal puternic. Un călător care se oprea în una dintre mănăstirile ordinului, oriunde şi oricând, se trezea, ca şi la mănăstirea Cluny,

într-un colţ de rai unde călugării se pregăteau pentru *vita angelica* la care urmau să fie chemaţi, slujindu-l pe Dumnezeu, invariabil, cu aceeaşi demnitate şi acelaşi fast ce i se cuveneau[26].

Legând şi protejând concentrări teritoriale destul de disparate în câteva zone unde rămăşiţele puterii carolingiene erau intens contestate prin donaţii către Cluny şi alte aşezăminte similare, întemeierea „ordinelor" monahale din secolul al X-lea reflecta luptele extinse şi suprapuse ale marilor clanuri pentru hegemonie regională, caracteristice acestui stadiu al dezintegrării Imperiului Carolingian. Apărarea şi reafirmarea puterii episcopale se putea face în acelaşi mod. De exemplu, George Dameron a arătat că episcopii de la începutul secolului al XI-lea din Florenţa au pus bazele unui bogat şi durabil domeniu seniorial datorită faptului că şi-au reafirmat drepturile de jurisdicţie pentru a revendica şi consolida proprietatea episcopatului, dând naştere câtorva dintre cele mai celebre episoade ale mişcării de reformă din secolul al XI-lea[27]. La sfârşitul veacului al X-lea, datorită concurenţei pentru susţinerea locală dintre mai mulţi pretendenţi la moştenirea statului carolingian pe cale de destrămare, seniorii din valea Arno profitaseră, ajungând să acumuleze teritorii extinse, provenind în special de la vistieria imperială, dar incluzând şi suprafeţe substanţiale din pământurile episcopiei Florenţei. Ei au încercat să-şi păstreze aceste achiziţii ca patrimoniu făcând donaţii mănăstirilor, care erau protejate împotriva rivalilor locali prin imunităţi imperiale. O asemenea mănăstire a fost San Salvatore din Settimo, întemeiată în 998 de Cadolingi – una dintre cele patru ramuri care au descins, în secolul al X-lea, din nobilimea toscană din perioada carolingiană târzie – pentru a-şi consolida şi legitima imensele achiziţii teritoriale de pe valea Arno, precum şi pentru a-şi comemora morţii şi pentru a-şi răscumpăra păcatele. Primul abate a fost Guarino, un partizan al disciplinei care, în câţiva ani, a reuşit să pornească o campanie de eradicare a simoniei şi a căsătoriei preoţilor din dioceza florentină, unde episcopul Ildebrando îşi cumpărase scaunul episcopal pe bani de la împărat şi îşi împărţea palatul episcopal cu soţia sa, Alberga, şi cu cei patru fii. Guarino a fost cel care a blestemat-o pe Alberga numind-o stricată atunci când, stând lângă episcop în curtea sa, aceasta a îndrăznit să răspundă la o întrebare pe care Guarino o adresase soţului ei[28]. Incidentul e înregistrat, la sfârşitul secolului al XI-lea, de către discipolul şi biograful lui Giovanni Gualberti ca un groaznic exemplu de decadenţă împotriva căreia eroul său trebuise să lupte, dar e posibil să nu li se fi părut la fel de

scandalos şi contemporanilor lui Alberga, deoarece în Italia secolului al X-lea şi începutului de secol al XI-lea existaseră câteva femei care au jucat un rol important în viaţa publică.

Campania lui Guarino împotriva lui Ildebrando şi a clericilor săi a şubrezit autoritatea publică a episcopului şi a făcut ca acestuia să-i fie mai greu să-şi apere pământurile şi drepturile aflate în dispută, slujind astfel, fără intenţie, desigur, intereselor familiei Cadolingi. Drept răzbunare, episcopul Ildebrando însuşi a îmbrăţişat cauza reformei, promovând cultul martirului florentin Minias, în onoarea căruia a întemeiat, în 1014, o nouă mănăstire şi bazilică, bucurându-se de susţinerea împăratului Henric al II-lea. Henric a fost de acord, dar, pe de altă parte, a menţinut echilibrul între credincioşii săi din regiune, oferind mănăstirii din Settimo, în acelaşi an, un decret imperial prin care îi confirma drepturile şi posesiunile. Fără a ţine cont de legenda conform căreia osemintele lui Minias fuseseră strămutate de episcopul Dietrich din Mainz cu şaizeci de ani în urmă, Ildebrando a declanşat o nouă căutare a acestora, care s-a dovedit eficientă, şi i-a dat instrucţiuni lui Drogo, abatele noului său aşezământ, să scrie o nouă cronică a martirizării sfântului. Lucrarea lui Drogo nu numai că a întărit atât reputaţia sfântului, cât şi pe cea a promotorului său, Ildebrando, dar a arătat şi calea către posibila descoperire a unor noi relicve, dezvăluind faptul că Minias nu murise singur, după cum susţinuse tradiţia anterioară, ci alături de alţi câţiva oameni[29].

Ca soldat, Minias era un patron potrivit pentru a-i aduna pe toţi *milites* din *castella* de la ţară ale episcopului şi a constituit un element crucial în rândul suporterilor săi. Din propriile sale resurse şi asigurându-şi donaţii din partea altora, Ildebrando a reuşit să-şi înzestreze noua mănăstire, San Miniato al Monte, cu oratorii închinate sfântului (vreo patruzeci) şi cu moşii pretutindeni în dioceză, multe dintre ele în locuri unde ramurile cu care episcopul era în competiţie, Cadolingi şi Guidi, aveau deja interese puternice. Astfel, el a creat de fapt o reţea locală de susţinători şi protectori ai Sfântului Minias, precum şi o structură de coordonare a administrării diverselor sale teritorii, pe cât de extinse, pe atât de disparate. Aceste donaţii includeau numeroase moşii, cerute sau disputate de familiile Cadolingi şi Guidi, puse acum sub protecţia noului cult şi a numeroşilor şi puternicilor săi susţinători.

Acuzaţiile pe care Guarino de Settimo le-a aruncat împotriva lui Ildebrando şi Alberga şi evenimentele din preajma întemeierii mănăstirii San Miniato au prefaţat o dispută mult mai celebră. Cincizeci de

ani mai târziu, un alt episcop florentin, Pietro Mezzabarba, al cărui tată pretindea că i-ar fi cumpărat scaunul episcopal de la curtea imperială, s-a găsit în situația de a fi hăituit de Giovanni Gualberti, un alt abate din Settimo, care era sprijinit de familia Cadolingi. Episcopul a încercat să schimbe orientarea opiniei publice întemeind un alt așezământ monahal impresionant. A eșuat și a fost destituit după ce Petrus Igneus a triumfat în încercarea focului în 1068[30]. Supraviețuind în special în polemicile cumplite și antrenante ale generației de reformatori din vremea lui Gualberti, Ildebrando nu s-a bucurat de o reputație strălucită printre istorici – și pe bună dreptate, se pare, din moment ce unul dintre scopurile principale ale strategiei sale a fost crearea unui patrimoniu ecleziastic pentru fiii săi. Cu toate acestea, Dameron l-a prezentat ca pe un protector puternic și inventiv al intereselor episcopiei sale, care, ferind domeniile acesteia de tendința seniorilor de la țară de a le achiziționa, i-a menținut și adâncit influența asupra mediului rural, punând în același timp temeliile prosperității și puterii sale viitoare. Desigur, Ildebrando nu a fost doar o țintă a reformatorilor, ci, prin intermediul Sfântului Minias, a fost el însuși un promotor al „reformei" și, totodată, primul protector al uneia dintre cele mai frumoase biserici din Europa.

La prima vedere, secolele al X-lea și al XI-lea par să fi trecut pur și simplu doar printr-o nouă rotație din ciclul acordării și retragerii generozității, ce caracterizase relațiile dintre Biserică și nobilime în Europa și, desigur, în mare parte din Eurasia, vreme de mai multe secole. Astfel, alternarea ofertelor generoase pentru susținerea instituțiilor religioase și caritabile cu jefuirea nemiloasă a averilor pe care așezămintele le acumulaseră în acest mod nu a caracterizat doar Europa Evului Mediu timpuriu, ci și restul societăților tradiționale din Eurasia din acea perioadă. În China, răspândirea spectaculoasă a budismului și donațiile către așezămintele budiste între secolele al IV-lea și al VII-lea au fost urmate, în veacul al VIII-lea, de confiscarea și închiderea templelor; în regiunile islamice centrale, donațiile masive către moschei, *madrasa* și alte instituții caritabile în epoca de aur a secolului al IX-lea au fost urmate de repetate încercări de a obține controlul asupra acestora, iar în secolul al X-lea, în Imperiul Bizantin a avut loc o reacție puternică împotriva patronajului monahal din veacul al IX-lea, considerat mult prea generos[31]. Marea epocă a construirii de temple în India secolelor al XI-lea și al XII-lea, care a dat naștere unor monumente magnifice, cum ar fi cele de la Kjuraho

(cca 1002), Thanjavur (cca 1012), Udaipur (cca 1059-1080) şi Bhubaneshwar (cca 1060) – mişcare comparabilă, din multe puncte de vedere, cu cea a construirii de biserici în Europa Occidentală din aceeaşi perioadă, în ceea ce priveşte atât contextul politic şi mişcările sociale care au impulsionat-o, cât şi măreţia rezultatelor –, a fost urmată de revolte nu doar împotriva cheltuielilor implicate de temple, ci şi împotriva înăspririi controlului regal cu care erau asociate[32].

Motivul acestei alternanţe între donarea de terenuri în favoarea aşezămintelor religioase şi luarea lor înapoi se deduce cu uşurinţă din exemplele de mai sus. Întemeierea unui aşezământ sfânt, a unei mănăstiri sau a unui templu ducea la o concentrare de prestigiu şi de resurse care întărea statutul şi influenţa oamenilor asociaţi cu instituţia respectivă şi legaţi, deopotrivă, între ei prin intermediul acesteia. Fenomenul a pus în folosinţă terenuri şi alte bunuri şi a stabilit o reţea de noi legături şi relaţii de loialitate în împrejurimi şi adesea chiar şi mai departe, obligând localitatea să intre într-un contact mai amplu şi mai regulat cu restul lumii. Utilizarea resurselor locale în mod mai eficient i-a ajutat pe protectori să-şi afirme independenţa faţă de autorităţile mai îndepărate – împăraţi, regi sau prinţi – care, la rândul lor, au fost obligate să răspundă cu daruri mai mari, aşa cum le cerea rangul, sau să-şi reafirme influenţa luând în sarcina lor construcţia unor aşezăminte noi, mai bogate decât cele existente. Pe scurt, aşezământul religios a participat – şi, în perioada despre care vorbim, într-o măsură extrem de importantă – la intensificarea exploatării pământului şi a oamenilor, care, după cum am văzut deja, se manifesta şi în construirea de castele şi crearea senioriei. Din această cauză, a fost şi un agent al destabilizării: generozitatea care a sporit puterea celui care făcea donaţii trebuia să devină competitivă. După cum spunea Vitalis Ordericus, după ce ducele William a întemeiat mănăstirile gemene din Caen, Sfânta Treime şi Saint-Étienne (cu scopul de a răscumpăra păcatul pe care-l săvârşise prin căsătoria sa incestuoasă), „baronii normanzi au fost inspiraţi de pietatea prinţilor lor să facă acelaşi lucru şi s-au încurajat unii pe alţii să ia asupra lor realizarea unor fapte asemănătoare pentru mântuirea sufletelor lor. S-au întrecut în fapte bune şi au încercat care mai de care să oferire pomeni cât mai generoase, pe măsura rangului lor"[33]. Spre sfârşitul secolului al XI-lea, când tot mai multe familii modeste erau înclinate mai degrabă să-şi întemeieze propriile aşezăminte decât să le susţină pe cele ale seniorilor lor, mănăstirile „noului" monahism, cum ar fi

cea a cistercienilor, au început să se întreacă mai degrabă în austeritate, care era mai ușor de finanțat, decât în splendoare – dar principiul de bază a rămas același.

3. Castitatea, buna-cuviință și supunerea

E greșit să considerăm că fluctuația echilibrului dintre monarhi, seniorii feudali și așezămintele religioase – care stă la baza alternării perioadelor de donare de pământuri în favoarea Bisericii cu cele de spoliere a pământurilor bisericești – este un proces ciclic. Procesul pare repetitiv deoarece mijloacele prin care donatorii își întăreau pozițiile erau aproape aceleași cu fiecare ocazie (în mod tipic, oferirea unei dote sau a unui dar mai generos decât cel anterior și garantarea pioasă a independenței instituției de reprezentanții și agenții seniorilor rivali). Dar, din moment ce alternarea competitivă a dus de fiecare dată la o creștere în intensitate, procesul a fost mai degrabă spiralat decât ciclic și a avut efecte cumulative. Fiecare nouă tură de ctitoriri, daruri și contra-daruri era menită să aducă mai mult teren în cultură, să crească complexitatea și diferențierea din sânul societății locale și să ducă la o integrare sporită a acesteia în lume, din punct de vedere cultural, economic și politic. Dar, în Europa, schimbarea de direcție a spiralei în secolele al X-lea și al XI-lea a fost mult mai amplă și a avut o importanță mult mai semnificativă. Condițiile în care s-a reluat procesul de înzestrare a așezămintelor după secularizarea masivă din veacul al IX-lea au făcut ca donațiile ulterioare să se desfășoare fără opreliști (deși, după secolul al XIII-lea, nu vor rămâne pretutindeni necontrolate) până în perioada Reformei protestante în Europa de Nord, iar în restul Europei, până la Revoluția franceză și chiar ulterior. Deoarece această înzestrare a fost cheia reorganizării relațiilor sociale chiar în secolele al XI-lea și al XII-lea, ea poate fi privită ca un fenomen epocal.

Oscilația avantajului între puterea centrală și cea locală, care a stat în spatele alternanței „reformei" și „reacției" în înzestrarea mănăstirilor, s-a reflectat și în fluctuațiile echilibrului de forțe în regiunile respective. De aceea, tocmai în această perioadă de generozitate febrilă auzim, de asemenea, despre un contraatac susținut și hotărât, de jefuirea și uzurparea pământurilor ecleziastice și, în special, a celor monahale, de către cavaleri prădalnici și fără de lege. Hrisoavele și

cronicile perioadei abundă în reclamaţii – tocmai împotriva unor oameni de genul familiei Giroie, care se numărau, de asemenea, printre cei mai generoşi binefăcători –, care au atins apogeul în perioada Păcii lui Dumnezeu. Contradicţia e prea mare pentru a putea fi explicată pur şi simplu spunând că unii membri ai familiilor nobile erau împotriva donaţiilor făcute de ceilalţi. Cu siguranţă că explicaţia e valabilă în multe cazuri, dar nu ne lămureşte de ce bisericile se plângeau cel mai tare că sunt rău tratate tocmai în perioada când, de fapt, beneficiau de o generozitate mai mare ca niciodată (şi fără îndoială că beneficiau de transferuri de pământ la o scară cu adevărat impresionantă).

E chiar şi mai puţin clar de ce aristocraţia era înclinată către o asemenea generozitate într-o vreme când membrii săi concurau cu disperare între ei pentru pământuri, şi erau sărăciţi – sau se considerau sărăciţi – de fragmentarea domeniilor ca urmare a partajului moştenirii, de costul mult mai ridicat al echipării şi întreţinerii suitei militare, precum şi de reapariţia unei pieţe a bunurilor de mare lux, cum ar fi mătăsurile şi mirodeniile[34]. „Renunţările formale la plângeri" înregistrate de un număr tot mai mare de hrisoave din perioada aceasta dovedesc, cu siguranţă, că tensiunea iscată de supragenerozitatea donatorilor (cum era considerată de rudele acestora) ieşea în evidenţă printre conflictele ce izbucneau în Francia în jurul anului 1000. Hrisoavele înregistrează înţelegerile încheiate între câte o mănăstire şi seniorul din vecinătate care îi acaparase pământurile, adesea cu pretenţia (*calumpnia*) că unul sau altul dintre înaintaşii săi le donase mănăstirii în mod nelegitim, sau chiar nu le donase niciodată. Nici măcar concluziile celor mai erudite discuţii, care au atribuit acest exces de generozitate unei creşteri a „pietăţii laice" – sau unei forme mai speciale a acesteia, produsă de transmiterea pământului, prin împărţirea moştenirii, în mâinile unor femei nemăritate, dispuse în mod deosebit să-l cedeze Bisericii –, nu constituie un răspuns, ci doar exprimă sub altă formă problema pe care o ridică un asemenea entuziasm, aparent nechibzuit[35].

În strălucita sa analiză a hrisoavelor mănăstirii din Cluny, Barbara Rosenwein a rezolvat această contradicţie aparentă şi a explicat în mod strălucit implicaţiile atacurilor la adresa înzestrării mănăstirilor de către castelanii la fel de dornici să-şi consolideze şi să-şi legitimeze statutul local – oameni precum cei din familia Giroie sau urmaşii acestora – prin întemeierea unei noi mănăstiri sau prin susţinerea

uneia deja existente. Rosenwein a arătat că, aşa cum darurile către mănăstiri nu erau adesea deloc altruiste, ci intenţionau să consolideze poziţia donatorului în regiune sau să pună sub protecţia mănăstirii o proprietate de a cărei utilizare şi de ale cărei venituri donatorul continua să se bucure, „uzurpările" înregistrate în *calumpniae* nu au fost întotdeauna generate de pura ostilitate faţă de călugări şi nici nu intenţionau întotdeauna cu adevărat să-i lipsească de pământul în discuţie. În 981 sau 982, de exemplu, abatele Maiolus şi călugării din Cluny au cedat vila din Fontana unei femei pe nume Eva, ca parte a unui schimb. Cândva între acest moment şi 1014, când a murit, fiul femeii, Antelmus, a oferit vila înapoi mănăstirii Cluny. În trei rânduri, între 1014 şi 1039, trei femei diferite, cele două surori ale lui Antelmus şi cumnata sa, au reclamat pământul mănăstirii Cluny şi apoi şi-au abandonat sau au renunţat la pretenţiile lor. Şi, de fiecare dată, cea care a solicitat dreptul a fost recunoscută ca binefăcătoare a mănăstirii Cluny şi a fost răsplătită. Toate cele trei femei au fost îngropate în abaţie, iar familiile lor au devenit importanţi asociaţi ai acesteia. Antelmus însuşi fusese implicat atât în donarea pământului către mănăstire, cât şi în reclamarea pământului sau renunţarea la pretenţiile sale cu mai multe ocazii în anii 980 şi 990, în asociere cu diverse grupuri de alţi donatori. În cele din urmă, a fost înmormântat în mănăstire[36].

Pământul din Fontana e un exemplu tipic pentru donaţiile făcute mănăstirii Cluny în această perioadă prin faptul că a fost „dat" şi reclamat de mai multe ori şi de către diverşi oameni. Din cronicile unui mare număr de reclamaţii şi contra-reclamaţii asemănătoare, Rosenwein a tras concluzia că „darurile" sub formă de pământuri pe care le înregistrează nu intenţionau să reprezinte transferul permanent al drepturilor absolute asupra proprietăţii imobiliare, cum ar sugera un astfel de act cititorului modern. Ele aveau mai degrabă rolul scoicii din schimbul de daruri descris de Malinowski: trecând din mână în mână şi creând obligaţia unui dar în schimb de fiecare dată când era oferită, ţesea o reţea de îndatoriri şi obligaţii reciproce între cei care dădeau şi cei care primeau[37]. Această observaţie explică imediat ceea ce părea înainte inexplicabil, de ce tocmai în cele mai dificile şi instabile vremuri oamenii erau dornici să se afilieze, prin intermediul donaţiilor, la reţeaua tot mai puternică de alianţe şi influenţe, în centrul căreia stătea mănăstirea. Pământul era privit nu atât ca o sursă de venit, cât ca un mijloc de a-şi asigura, consolida şi apăra poziţia în

regiune, la orice nivel şi la orice distanţă le permiteau resursele şi statutul. Iar mănăstirea funcţiona ca un fel de bancher (sub controlul unei familii conducătoare sau al unei asociaţii de familii), nu doar în sens economic – putând să ofere şi chiar oferind împrumuturi în pământuri sau alte resurse în vremuri de restrişte şi recuperându-le în vremuri mai bune –, ci şi punând în circulaţie moneda mai subtilă, dar nu mai puţin discutabilă a reputaţiei şi poziţiei pe plan local, ce putea fi exprimată bine şi precis în numeroase grade de asociere cu viaţa sa religioasă (donatorii, în mod evident, erau amintiţi în rugăciuni) şi cu calendarul său social.

Aceeaşi observaţie sugerează un alt motiv al intensificării conflictului dintre mănăstiri şi vecinii lor în preajma anului 1000 şi imediat după. În toate aceste tranzacţii, valoarea pământului în discuţie fusese, în mare, simbolică. El era purtătorul autorităţii şi legitimităţii şi stătea la baza puterii politice şi sociale, dar acestea nu depindeau în mod foarte direct sau semnificativ de utilizarea pe care o primea (dacă primea vreo utilizare). O dată ce călugării au început să considere pământul lor un bun economic permanent – şi mănăstirile au fost cu siguranţă cele care, în general, au preluat conducerea în noile forme de exploatare agricolă –, o dată ce şi-au dorit cu putere să-şi sporească producţia de cereale sau să planteze vii, care necesitau o perioadă de mai mulţi ani pentru a recupera investiţia iniţială, dar apoi deveneau tot mai profitabile, nu au mai putut accepta instabilitatea vechii perspective. Investiţiile pe termen lung şi administrarea cu un scop bine determinat creau necesitatea definirii graniţelor şi a stabilirii calităţii de proprietar. Moneda de schimb, de fapt, era retrasă din circulaţie pentru a fi lustruită şi expusă cu mândrie în vitrina unuia dintre participanţi. În mod firesc, ceilalţi membri ai circuitului erau revoltaţi şi simţeau că fuseseră încălcate condiţiile în care dăduseră pământul – că mănăstirea nu era atât proprietara pământului (cum am spune noi), cât custodele lui în numele unui grup familial sau al unei comunităţi regionale, definită de reţeaua complexă şi întreţesută de donatori şi primitori.

Prin urmare, acuzaţiile de avariţie îndreptate atât de des împotriva călugărilor de către „uzurpatorii" care îşi luaseră înapoi pământurile disputate nu erau, adesea, simple motivări ale fărădelegii, ci expresii ale unei indignări reale în faţa faptului că nu se mai ţinea cont de decenţa şi înţelegerea tradiţionale. Părerea unui exponent al valorilor cluniziene, conţele – şi sfântul – Gérard d'Aurillac, că achiziţionarea de pământuri e un păcat care trebuie evitat cu conştiinciozitate dovedeşte

aversiunea față de ideea că pământul poate fi tratat ca o marfă[38]. Faptul că Gérard a simțit nevoia să spună acest lucru sugerează, totuși, că în timpul vieții sale, adică în a doua jumătate a secolului al IX-lea, cumpărarea și vânzarea de pământ devenise deja mai obișnuită. În urmă cu o generație, David Herlihy arăta că în sudul Franței și în Italia situația stătea într-adevăr astfel[39]. La sfârșitul secolului al X-lea, piața de terenuri din jurul orașelor Milano, Marsilia și Barcelona, cel puțin, era destul de activă pentru a provoca o inflație rapidă. În ceea ce privește nordul Europei, nu avem dovezi pentru a face o comparație directă, dar, cu siguranță, și acolo acționau forțe economice similare în primele decenii ale secolului al XI-lea, cel puțin în regiunile relativ avansate cum ar fi Flandra și bazinul Rinului. Într-adevăr, dorința clară a marilor mănăstiri – cum ar fi Cluny sau Marmoutiers, de pe valea Loarei – de a-și preciza granițele posesiunilor cu mai multă exactitate, alături de semnele care arată că pământul era dedicat agriculturii în proporție din ce în ce mai mare, iar seniorializarea era tot mai accelerată, arată că dezvoltarea pieței pentru produsele agricole avusese loc cu mult timp înainte și mult mai rapid decât rezultă din sursele documentare. Cu alte cuvinte, de-a lungul secolului al X-lea, și în special în a doua sa jumătate, preoții aveau tot mai multe motive să-și stabilizeze controlul asupra posesiunilor funciare, dar, în același timp, creștea și necesitatea de a beneficia de avantajele asocierii și consolidării poziției sociale de care se bucuraseră datorită flexibilității concepției tradiționale, al cărei apărător era Gérard d'Aurillac.

Prin urmare, în jurul anului 1000, schimbările – lente, treptate, cu un efect cumulat profund – care cuprindeau societatea europeană au provocat o criză în relațiile dintre mănăstiri și vecinii lor laici. Mișcarea spre o economie de piață și schimbările din agricultură ce au însoțit-o au făcut mai mult decât să înăsprească competiția pentru controlul asupra pământului și a celor care îl lucrau. Atrăgând mănăstirea însăși în concurență, ele i-au subminat capacitatea de a funcționa ca mediator și arbitru dezinteresat tocmai în perioada când aceste servicii erau foarte solicitate. În plus, lupta din interiorul grupurilor de rude pentru controlul asupra teritoriului care fusese împărțit în patrimonii – aspectul cel mai intens și mai periculos al acestei concurențe – a făcut și mai necesară stăpânirea resurselor economice și spirituale ale mănăstirii (adică a puterii sale sociale), sporind în același timp pericolul ca domeniile sale să se constituie în patrimoniile unor dinastii rivale. Reclamațiile de uzurpare, înmulțirea actelor de

calumpniae, mişcarea Pacea lui Dumnezeu nu au constituit, prin urmare, o simplă încercare de recuperare a pământului, o altă oscilaţie în relaţia tradiţională dintre Biserică şi societatea laică. „Uzurparea" reprezenta mai degrabă iniţierea unei renegocieri a relaţiilor uzurpatorului cu mănăstirea. Era menită să ducă la o reafirmare sau reconsiderare a statutului uzurpatorului în comunitatea al cărei centru era mănăstirea şi la o asigurare că interesele sale nu vor fi periclitate pe măsură ce mănăstirea îşi consolida şi extindea posesiunile, întărindu-şi şi adâncindu-şi astfel relaţiile cu vecinii şi rivalii uzurpatorului.

Mănăstirile au răspuns la această criză a relaţiilor cu societatea laică printr-o clarificare şi o redefinire dramatică a condiţiilor în care îşi deţineau pământurile, incluzând o revizuire radicală a serviciilor pe care le ofereau şi a modurilor în care îşi formau şi întreţineau relaţiile cu comunitatea. Această schimbare s-a stabilit în cadrul canoanelor conciilor asociate cu Pacea lui Dumnezeu şi sub conducerea Ordinului clunizian şi a definit ţelurile „reformei" pe tot parcursul secolelor al XI-lea şi al XII-lea. Punctul său de plecare a fost celibatul – nu doar al călugărilor, ci, în mod crucial, al clerului ca întreg. Importanţa covârşitoare a ideii de castitate (în special masculină) pentru mişcările religioase din secolul al XI-lea este evidentă de multă vreme, dar, mai recent, Dominique Iogna-Prat a descoperit o etapă hotărâtoare în evoluţia acestei idei exact în preajma anului 1000[40]. Între 999 şi 1010, scriptoriul din Cluny şi cel al mănăstirii Saint Germanus din Auxerre, subordonată acesteia, au elaborat documentele ce au stat la baza unuia dintre dosarele hagiografice cele mai ample şi cu mai mare circulaţie din perioada respectivă, menit să asigure canonizarea lui Maiolus, abate de Cluny între 954 şi 998. El conţinea, pe lângă povestea vieţii sfântului, o predică pe care o ţinuse Maiolus şi un poem descriind alegerea succesorului său, Odilon, sub a cărui egidă a fost compilat dosarul. Cluny a ajuns pe culmile bogăţiei, puterii şi prestigiului politic în timpul abatelui Odilon, pe care l-am întâlnit deja ca propagator de frunte al Păcii lui Dumnezeu. Predica are ca temă virginitatea – asupra căreia insistă şi povestea vieţii sfântului – şi se referă în special la posedarea pământurilor de către călugări, care depuseseră legământ de sărăcie. Episcopiile Franţei fuseseră întemeiate de sfinţi şi de martiri, care, prin sacrificiile lor, au garantat autoritatea şi averea de care s-au bucurat succesorii lor. Ctitorii mănăstirilor de genul celei din Cluny, de apariţie mult mai recentă, erau oameni de mare înţelepciune şi sfinţenie, desigur, dar nu fuseseră

chemaţi să-şi verse sângele pentru a-şi dovedi credinţa. Prin urmare, ce legitimare echivalentă posedau mănăstirile pentru averea pe care o acumulau atât de rapid şi pentru independenţa faţă de autoritatea episcopală pe care erau atât de hotărâte să o afirme? Sfântul lui Odilon, Maiolus, a rezolvat problema reînviind o temă ce fusese populară în Biserica timpurie. Virginitatea, susţinea el, e un sacrificiu comparabil cu cel al martiriului, o graţie divină care le permitea călugărilor din zilele sale să-şi dovedească credinţa la fel de deplin şi în mod la fel de dureros cum le-ar fi cerut, în vremuri mai fericite, tiranii cei mai sălbatici sau barbarii cei mai însetaţi de sânge. Pentru călugăr, era o cale alternativă spre mântuire. De asemenea, virginitatea definea statutul comunităţii monahice, ca întreg, în organizarea tradiţională, pe trei straturi, a societăţii şi o deosebea în mod semnificativ de statutul războinicilor (*bellatores*). Astfel, printre altele, celibatul făcea ca nici călugării şi nici posesiunile acestora să nu poată fi atinse de mâini profane.

Alături de sărăcia personală (ca opusă celei instituţionale, specifice călugărilor), castitatea simboliza eliberarea de interesele şi legăturile lumeşti. Prin urmare, privind-o ca o condiţie ce-i îndreptăţea pe călugări să beneficieze de proprietăţile lor comune, Odilon a reafirmat capacitatea mănăstirii de a îndeplini tocmai rolul care fusese compromis prin modificarea intereselor sale economice şi sociale, şi anume acela de arbitru al poziţiei şi obligaţiilor în cadrul comunităţii. În acelaşi timp, călugării (nu doar cei din Cluny, ci din orice parte a Occidentului latin) şi-au propus să restabilească armonia şi să-şi liniştească vecinii, inventând noi căi de a asigura aceleaşi avantaje – adică respectul şi sprijinul comunităţii – pe care le asigurase iniţial cedarea de pământuri, înlocuind-o cu forme noi şi mult mai popularizate de asociere între mănăstire şi donatorii săi laici. Astfel se explică oficierea liturghiei cu mare pompă, oficierea unor comemorări şi intervenţii în favoarea binefăcătorilor, din ce în ce mai lungi şi mai impresionante, înmulţirea asociaţiilor şi confreriilor de rugăciune şi retragerea discretă a trupurilor celor privilegiaţi în intimitatea cimitirelor mănăstireşti, prin care s-a manifestat reînvierea pietăţii laice în secolul al XI-lea şi care au făcut ca mănăstirile să se implice în justificarea şi susţinerea principiului dinastic pe care patronii lor se luptau să-l instaureze.

Făcând ca drepturile călugărilor asupra proprietăţii ecleziastice să depindă de virginitatea lor, Odilon a înlăturat totodată, dintr-o singură

lovitură, cea mai mare ameninţare pe care o reprezenta proprietatea monastică pentru nobilimea seculară, şi anume faptul că putea constitui fundamentul unei puteri dinastice rivale (cum se întâmplase, în trecut, cu pământurile secularizate ale Bisericii). Argumentul său nu era relevant doar pentru proprietatea monahală. Încă de la început, după cum am văzut deja, reformatorii susţinuseră că la baza problemelor Bisericii stătea încredinţarea proprietăţilor şi veniturilor sale în mâini laice, fenomen ce devenise aproape universal după mijlocul secolului al IX-lea. Deja, la Conciliul de la Le Puy, din 975, care a prefigurat mişcarea de pace, obiectivul imediat al episcopului fusese retrocedarea proprietăţilor bisericeşti şi stabilirea unei împărţiri a veniturilor între episcop şi capitul. Dar totul are un preţ, iar predarea sau retrocedarea drepturilor asupra pământului era însoţită de o altă schimbare, de care urma să rămână inextricabil legată : membrilor capitulului catedralei li se cerea ca, din acel moment, să ducă o viaţă de rând, adică să respecte regimul sărăciei personale, al castităţii şi supunerii[41]. Cu alte cuvinte, trebuiau să garanteze că pământul care le fusese încredinţat nu va sta, în viitor, la baza întemeierii unei noi dinastii seculare şi că roadele sale vor rămâne disponibile pentru susţinerea fiilor mai tineri din generaţiile următoare.

Generalizând şi conceptualizând principiul că celibatul conferea clericilor dreptul de a se bucura de proprietăţile deţinute în comun şi că era o condiţie indispensabilă a acestui drept, dosarul lui Odilon despre Maiolus oferea o definire şi o precizare mai strictă a graniţelor sociale, echivalentă cu definirea pământului însuşi ca proprietate limitată, fixă şi imobilă. Ideile sale au stat şi la baza prevederilor conciliilor de pace, care îi protejau deopotrivă pe cei săraci, pe cei neînarmaţi şi pe cei necăsătoriţi, dar refuzau să-i protejeze nu doar pe războinicii înarmaţi, ci şi, cu o hotărâre tot mai mare, pe clericii corupţi şi căsătoriţi. Astfel, frontiera celibatului a fost extinsă în următoarea jumătate de secol, ajungând să-i includă nu doar pe călugări, ci şi pe clerici în general şi devenind astfel, după cum se ştie, una dintre problemele centrale ale reformei gregoriene. În 1059, la cel de-al doilea Conciliu de la Lateran, Nicolae al II-lea a interzis preoţilor căsătoriţi să participe la liturghie sau să administreze împărtăşania, să trăiască în prezbiteriul clerului sau să primească prebenda, iar laicilor le-a interzis să participe la slujbele ţinute de preoţii căsătoriţi. Pentru transformarea acestei aspiraţii în ceva cât de cât real, va mai fi nevoie de câteva decenii de luptă aprigă, dar, în

principiu, diferența dintre cler și laici era de acum foarte clară. În stabilirea acestei delimitări, termenii și condițiile în care Biserica putea deține proprietăți avuseseră o importanță crucială.

4. Incestul, căsătoria și cavalerismul

Prima Revoluție Europeană, ca și cele ce i-au urmat, a făcut victime atât printre cei puternici, cât și printre săraci. Victimele cele mai evidente au fost cei privați de dreptul tradițional la o parte din pământurile familiilor lor sau au fost împiedicați să și-l exercite. Rămâne un mister cum de au fost obligați sau convinși să-și accepte soarta. La urma urmei, nu exista nici o autoritate îndreptățită să decidă că drepturile fiilor și fiicelor mai mici asupra patrimoniului lor trebuie abrogate sau reduse drastic, și cu atât mai puțin una care să aibă puterea de a pune în aplicare o asemenea decizie. Dimpotrivă, într-o societate profund conservatoare, orice prejudiciu adus tradiției și proprietății ar fi întărit rezistența firească a celor al căror interes fundamental era amenințat de modificarea obiceiurilor ce reglementau moștenirea. După cum am văzut, această rezistență a fost, adesea, foarte hotărâtă și foarte încrâncenată. Pentru a fi sigur, nu era de ajuns ca noul regim să fie instituit. El trebuia să fie acceptat și, în plus, să fie acceptat nu pentru că era inevitabil, ci pentru că așa era drept. Foarte bine că se inventau noi scheme familiale, integrate în reguli noi și în noi obiceiuri de transmitere a moștenirii, dar violența și instabilitatea secolului al XI-lea ar fi rămas constante dacă toți cei implicați, și în special cei ale căror interese materiale aveau cel mai mult de suferit, nu ar fi putut fi convinși că adoptarea noilor obiceiuri și aspirații nu era doar avantajoasă (pentru unii), ci și dreaptă pentru toată lumea. Pe scurt, lucrul cel mai remarcabil în ceea ce privește noul regim e că s-a bazat foarte repede pe consimțământ. În decursul a două sau trei generații, tinerii și tinerele aristocrației funciare europene – un grup care nu se remarcase până atunci nici prin docilitate și nici prin altruism – au fost convinși să accepte o reconstrucție radicală și amplă a normelor și valorilor vieții sociale ce reprezenta, pentru cei mai mulți dintre ei, un mare dezavantaj. Prima și cea mai importantă cerință a acestei reconstrucții era ca, abandonând speranța moștenirii, majoritatea acestora să amâne pentru mulți ani, poate chiar pentru totdeauna, perspectiva activității sexuale legitime.

Idealul căsătoriei creştine, aşa cum fusese cunoscut în Occident, alături de corpul de legi şi învăţăminte care i-a dat formă, erau, în general, opera oamenilor Bisericii din timpurile carolingiene. Carol cel Mare încorporase în mare parte din legislaţia sa principiile influentei colecţii de texte relevante *Collectio-Dionysio Hadriana*, care îi fusese oferită de papă cu ocazia primei sale vizile la Roma în 774. În timpul domniei fiului său şi apoi a nepoţilor săi, episcopii din regatul lor au promulgat şi prelucrat aceste învăţături şi precepte în conciliile Bisericii şi în instrucţiunile date clerului şi s-au trudit, prin intervenţie directă, să le facă respectate atât de către nobilime, cât şi de către ţărănime[42]. Succesul lor a fost totuşi foarte limitat; principiile ecleziastice conform cărora căsătoria era monogamă, încheiată de bună voie şi indisolubilă contraveneau, în mare parte, necesităţii lumeşti de a realiza noi alianţe şi de a avea cât mai mulţi fii, iar cerinţa ca partenerii să nu fie rude apropiate stătea adesea în calea consolidării unor mari grupuri familiale şi a unirii teritoriilor lor.

Aceste consideraţii au rămas la fel de puternice şi în perioada despre care vorbim, desigur, şi mult după aceea. Filip I nu a fost ultimul rege care a scandalizat lumea (deşi a fost primul rege al francilor care a primit sancţiuni ecleziastice pentru acest lucru), fiind excomunicat, în repetate rânduri, pentru divorţul de soţia sa Bertha de Frisia şi pentru căsătoria cu Bertrada, contesă de Anjou, pe care a luat-o de soţie la Senlis, în 1093. Şi nici Filip al II-lea nu a fost ultimul, când, în 1193, a alungat-o pe Ingeborg de Danemarca, după ce petrecuse cu ea o singură noapte, pentru ca apoi să devenă bigam prin căsătoria cu Agnes de Méranie, trei ani mai târziu, susţinând, nejustificat, că Ingeborg îi era verişoară de gradul al patrulea[43]. Totuşi, secolul următor a adus cu el schimbări profunde. Cronicarii din rândul clerului au continuat să o numească pe Bertrada concubină până la moartea lui Filip, doisprezece ani mai târziu, iar Suger de Saint-Denis, mentorul şi biograful lui Ludovic al VI-lea (fiul lui Filip din prima sa căsătorie şi succesorul acestuia), vorbeşte defăimător despre cei doi fii pe care i-a avut cu Bertrada. Asta nu i-a împiedicat pe toţi episcopii din regat să ia parte la căsătoria lui Filip cu Bertrada, cu excepţia zelosului reformator şi avocat canonic Ivo de Chartres, care a condus campania împotriva lui (şi chiar el a recunoscut validitatea căsătoriei, dar nu şi legalitatea ei). Şi nici nu există prea multe indicii că marii seniori ai lui Filip – inclusiv contele de Anjou însuşi – ar fi luat în nume de rău conduita lui, înţelegând că aceasta fusese necesară pentru a-l pune la

adăpost pe unicul şi fragilul moştenitor pe care i-l dăduse Bertha. Agnes de Méranie a murit în 1201, dar, deşi Filip al II-lea era cel mai puternic rege al creştinătăţii, eforturile sale de a scăpa de Ingeborg au fost zadarnice şi, în cele din urmă, a fost obligat să o primească înapoi, în 1213, la timp pentru a-şi asigura binecuvântarea papei pentru invadarea Angliei de către fiul său, Ludovic. Îşi putea permite să facă acest lucru, deoarece soţia lui Ludovic tocmai îi dăruise acestuia, din fericire, un moştenitor.

Pe scurt, ceea ce s-a schimbat în secolul ce desparte cele două scandaluri nu e faptul că regii sau alţi mari nobili încetaseră să-şi pună propriile interese dinastice mai presus de moralitatea creştină, ci că au fost obligaţi să plătească un preţ mult mai mare pentru asta, deoarece respectiva moralitate, reprezentată de papă şi de episcopi, domnea acum necontestată. Influenţa sa a contribuit în mod inevitabil la crearea familiei dinastice şi, prin urmare, la consolidarea şi păstrarea patrimoniului care o susţinea, adâncind prăpastia dintre odraslele legitime şi cele nelegitime şi eliminând, în acest mod, competiţia dintre copiii născuţi din diverse relaţii. Moştenirea era cea mai mare problemă pusă în joc în conflictul puternic şi adesea încrâncenat existent în această perioadă între „două modele de căsătorie". Atâta timp cât seniorul fusese în primul rând liderul unui grup de războinici, avusese interesul să aibă mai mulţi fii care să-l ajute la maturitate, în timp ce fetele puteau fi căsătorite cu credincioşii sau rivalii săi, pecetluind tratate şi consolidând alianţe. O nevastă stearpă era cel mult o şansă irosită, iar un concubinaj rodnic, un lucru util. Nu valora mare lucru insistenţa pedantă de a accentua diferenţele de statut dintre ele sau dintre copiii lor. Chiar dacă Biserica era convinsă că orice căsătorie trebuie să fie monogamă, exogamă, liberă şi indisolubilă, magnaţii insistau asupra dreptului şi datoriei lor de a-şi alege nevestele în funcţie de cerinţele sociale şi diplomatice ale situaţiei lor şi de a le înlocui pe cele care nu reuşeau să-şi îndeplinească prima şi cea mai importantă obligaţie, aceea de a dărui seniorilor copii de sex masculin. Dacă Biserica a câştigat până la urmă e din cauză că avantajele transmiterii sigure a proprietăţii au ajuns să aibă o pondere mai mare decât riscul – încă foarte real – de a muri fără un moştenitor adult, de sex masculin.

Totuşi, o dată ce transmiterea nefragmentată a moştenirii a devenit problema cea mai importantă, moştenitorul trebuia desemnat cât mai clar posibil, reducându-se la minimum numărul şi poziţia potenţialilor

săi rivali. Prin urmare, stigmatizarea bastarzilor a fost unul dintre semnele cele mai evidente ale tranziţiei de la economia jafului la cea a proprietăţii şi, în acelaşi timp, un corespondent inevitabil al glorificării lui *genus*. Nimic nu pare să sugereze că acest aspect a avut vreo importanţă printre mulţimea de obstacole pe care William a trebuit să le depăşească pentru a-şi afirma dreptul asupra ducatului Normandiei în anii 1040, dar pe nepotul său, Robert de Gloucester, l-a împiedicat să fie considerat un candidat serios la succesiunea lui Henric I în 1135, deşi capacităţile şi integritatea lui Robert erau foarte apreciate, iar pretenţiile contra candidaţilor săi, Ştefan de Blois şi împărăteasa Matilda, erau de-a dreptul dubioase şi caracterele lor complet neplăcute[44].

Inevitabil, accentul pus pe caracterul legitim a sporit importanţa căsătoriei din care se va trage viitorul moştenitor şi a purităţii femeii care îl zămislea şi îl hrănea. Înălţarea virtuţii feminine, atât prin răspândirea cultului Sfintei Fecioare, cât şi prin formele sale laice, cavalerismul şi cultul aşa-numitei iubiri curteneşti constituie unul dintre aspectele cele mai bine cunoscute ale civilizaţiei secolului al XII-lea. Totuşi, merită să accentuăm trăsăturile sale noi. Desigur, virginitatea fusese dintotdeauna proslăvită de tradiţia creştină şi, mai ales în Anglia, cultul Fecioarei, din Evul Mediu timpuriu, se conturase de-a lungul celor două sau trei secole anterioare. Cu toate acestea, cei care scriau despre vieţile sfinţilor în secolul al XI-lea erau preocupaţi de castitatea masculină şi nu de cea feminină. Rolul Mariei de sfântă a întregii creştinătăţi a început să devină evident abia în secolul al XII-lea, prin faptul că i se închinau tot mai multe biserici, printre care cele ale întregului Ordin cistercian. Amploarea pe care a luat-o cultul său avea numeroase cauze. Printre acestea se numără identificarea reformei papale cu suprimarea variaţiunilor liturgice şi disciplinare din practica romană, asociate cu venerarea sfinţilor locali, dintre care cel mai celebru a fost Ambrozie de Milano[45], precum şi orientarea către o teologie mai blândă şi mai plină de compasiune. Cu siguranţă însă, la baza interesului faţă de cultul Mariei a stat şi interesul familiilor aristocrate de a-şi convinge fiicele să intre la mănăstire – mai mult de o treime dintre mănăstirile de maici întemeiate în Franţa şi Anglia în Evul Mediu au fost ctitorite între 1126 şi 1175[46] –, precum şi de a promova statutul soţiei fidele şi virtuoase.

Precizarea şi reglementarea căsătoriilor ce puteau avea loc era chiar mai importantă decât castitatea. Din cele mai vechi timpuri, Biserica se împotrivise căsătoriilor între parteneri cu grade de rudenie

prea apropiate, fără a se pune de acord în mod consecvent și fără a preciza clar ce însemna aceasta. La începutul secolului al VII-lea, papa Grigore I, scriindu-i lui Augustin de Canterbury, se mulțumise să excludă căsătoria dintre copiii fraților sau surorilor de sânge, adică cu doi bunici comuni; la mijlocul secolului al VIII-lea, papa Grigore al II-lea îi explica lui Bonifaciu, care era nedumerit de această contradicție, că nu trebuie să existe înaintași comuni până la a patra generație[47]. Poate că încercarea de a reconcilia aceste reglementări a făcut ca, în secolul al IX-lea, să se ajungă la un consens asupra faptului că partenerii nu trebuie să fie înrudiți până la al șaptelea „grad" de consangvinitate, ceea ce însemna, conform metodei „romane" de calcul, preponderentă, numărarea actelor sexuale intercalate între viitorii parteneri (astfel încât, cu sora mea sunt rudă de gradul al doilea, cu nepoata – de al treilea, cu verișoara dintâi – de al patrulea ș.a.m.d.). Conciliul de la Lateran din 1059 – la care s-au promulgat câteva dintre cele mai importante acte ale reformei papale, cum ar fi cel care încredințează cardinalilor alegerea papei – interzicea oficial căsătoria între rude mai apropiate de gradul al șaptelea, iar episcopii trebuiau să aibă grijă ca persoanele deja căsătorite să se despartă, sub amenințarea cu excomunicarea. Cu toate acestea, sub aparența frazeologiei tradiționale se ascundea o importantă schimbare de sens. Decretul Conciliului de la Lateran a fost însoțit – sau urmat imediat – de modificarea spectaculoasă a metodei de calcul. Principiul roman de calcul, prin actele sexuale din cadrul fiecărei generații, a fost abandonat în favoarea așa-numitei socoteli germanice, conform căreia o generație reprezenta toți membrii unui grup de frați și îi lua în calcul în consecință (astfel încât cu sora mea sunt rudă de gradul întâi, iar atât cu nepoata mea, cât și cu verișoara mea dintâi sunt rudă de gradul al doilea). Această modificare a căpătat putere de normă prin *De parentelae gradibus* (cca 1060), tratatul unuia dintre principalii reformatori, Pietro Damiani, și a fost încorporată, la puțin timp după aceea, în legislația papei Alexandru al II-lea și, ulterior, în *Decretum*-ul lui Gratian[48].

Scopul acestei schimbări – care a crescut probabilitatea ca o anumită uniune să se înscrie în gradele de rudenie interzise la unu din douăzeci și a provocat asemenea dificultăți, încât a fost anulată, în principiu, de Conciliul de la Lateran din 1215 – i-a nedumerit pe istorici. Ea nu are nici o motivație biblică sau teologică și nu este elucidată de alte texte contemporane. Oricare ar fi fost sensul său, totuși, cel puțin o consecință e clară. O funcție importantă a interzicerii

incestului în societăţile tribale este creşterea autorităţii generaţiilor mai bătrâne asupra celor mai tinere, făcând ca o căsătorie să fie mai greu de realizat[49]. Acesta e un considerent de un interes deosebit pentru părinţii secolului al XI-lea, din moment ce insistenţa ciudată a Bisericii asupra faptului că o căsătorie trebuie făcută prin consimţământul partenerilor însemna că nu era invalidată de absenţa încuviinţării părinţilor. Antropologul Robin Fox, referindu-se, în mare, la societăţi mult mai puţin dezvoltate, consideră că ingredientele esenţiale ale sistemului rudeniei şi căsătoriei sunt: (1) o luptă puternică între bărbaţii mai în vârstă şi cei mai tineri pentru (2) controlul asupra femeii în scopuri sexuale, (3) ducând, pe o cale sau alta, la inventarea restricţiilor exogame (4) prin procesul intermediar al dezvoltării conştiinţei şi vinovăţiei[50]. E greu de găsit o prezentare mai bună şi mai succintă a schimbărilor care au avut loc în Occidentul secolelor al XI-lea şi al XII-lea.

Faptul că noile reguli ale consangvinităţii au reprezentat o barieră practică şi formidabilă, chiar şi după ce fuseseră semnificativ îmblânzite de al patrulea Conciliu de la Lateran din 1215, reiese din plângerile ţăranilor din Rosny-sur-Bois către papa Honorius al III-lea în 1219, care spun că, susţinând afirmaţia abatelui din Saint-Denis că aceştia ar fi şerbii lui, Biserica le interzice să-şi ia neveste din satele vecine, libere, forţându-i astfel să se căsătorească, incestuos, între ei[51]. Promulgarea noului mod de calcul, în plină forţă între 1059 şi 1215, făcea ca aproape nici una dintre căsătoriile acceptabile din punct de vedere social să nu fie incestuoasă, din moment ce, aşa cum se ştie prea bine, era aproape imposibil ca doi membri ai unei aristocraţii formate, destul de recent, din cele aproximativ două sute de familii carolingiene să nu aibă un înaintaş comun până la a şaptea generaţie. Istoriile noastre politice sunt pline de exemple de exploatare şi supra-exploatare a acestui obicei familiar de anulare a căsătoriilor devenite incomode, cum a fost cazul încercărilor repetate ale lui Filip al II-lea de a se debarasa de Ingeborg de Danemarca. Desigur, ne-au rămas mult mai puţine mărturii despre căsătoriile care nu au avut loc niciodată fiindcă au fost împiedicate la timp, aşa cum s-a întâmplat atunci când Henric I al Angliei a răsturnat planurile căsătoriei aranjate de Ludovic al VI-lea al Franţei între canditatul său la ducatul Normandiei, Guillaume Clito, şi Sybil, fiica contelui Fulk de Anjou (a cărui susţinere era crucială în conflictul dintre Henric şi Ludovic asupra controlului succesiunii normande), afirmând că această căsătorie ar fi fost consangvină. Chiar

și la nivelurile inferioare ale societății, lărgirea gradelor de rudenie interzise făcea ca, practic, nici o căsătorie acceptabilă să nu poată avea loc fără consimțământul tuturor celor implicați, din moment ce orice obiecție avea toate șansele să fie susținută cu succes. Pentru a sprijini o căsătorie considerată în general dezirabilă era necesară, de fapt, o conspirație a tăcerii, după cum a recunoscut chiar papa Eugen al III-lea, în 1149, când, împăcându-i pe Ludovic al VII-lea și Eleonora de Aquitania, după zvonul că Eleonora ar fi avut o aventură cu Raymond de Tripoli în timpul celei de-a doua cruciade, „a interzis orice referire pe viitor la consangvinitatea lor", care era bine cunoscută, și „a poruncit, sub amenințarea cu anatema, să nu se spună nici un cuvânt împotriva (acestei căsătorii)"[52]. Astfel, redefinirea incestului în secolul al XI-lea nu numai că a înfrânat strategia comună a obținerii unei soții prin răpire (cum făcuse Filip I în cazul Bertradei de Anjou, pentru a se confrunta apoi cu acuzația că uniunea lor era incestuoasă), dar a garantat că nici o căsătorie nu putea avea loc fără consimțământul tuturor celor care aveau pretenții asupra pământurilor în cauză, ca patrimoniu sau ca zestre.

O consecință mai puțin directă a controlului tot mai strict asupra căsătoriei a devenit celebră datorită lui Georges Duby[53]. Povestirile din secolul al XII-lea sunt pline de referiri la *juvenes* – în sens literal, bărbați tineri, dar specificând de fapt mai degrabă o treaptă a vieții decât o vârstă. Un bărbat devenea *juvenis*, ca opus față de *puer* sau *adolescens*, după ce își încheia pregătirea de cavaler și rămânea un *juvenis* până când se căsătorea și devenea conducătorul unei gospodării. Dacă era fiul mai mic al familiei și tatăl său nu putea sau nu dorea să micșoreze patrimoniul pentru a-i asigura traiul, putea fi pus în fața unei lungi așteptări. William Marshal, probabil cel mai celebru cavaler al secolului al XII-lea, a fost făcut cavaler în 1164 și s-a căsătorit în 1189, la patruzeci și cinci de ani. Isabella de Clare, care avea moșii extinse în sud-vestul Angliei, în Țara Galilor și în Irlanda, merita așteptarea. Datorită pământurilor ei, Marshal a devenit unul dintre cei mai mari seniori ai regatului, așa cum i se cuvenea unui bărbat care fusese cel mai celebru luptător în turniruri la vremea sa și care, datorită cavalerismului său exemplar și datorită șireteniei sale, devenise tutorele fiului mai mare al lui Henric al II-lea și un sfetnic intim și de încredere al lui Henric însuși[54]. În biografia sa populară, scrisă (probabil) de un membru al casei sale, Marshal ilustrează idealul teoretic al cavalerismului care se dezvoltase rapid după mijlocul

secolului al X-lea (deşi începuturile sale sunt mult mai vechi)[55]. În viaţa reală, Marshal întruchipa, în maniera cea mai demnă de invidiat, ambiţiile „tinerilor" care formau suita fiecărui mare senior şi care furnizau forţa fizică pentru nenumăratele acţiuni militare ce au dus la expansiunea Europei în secolul al XII-lea. Majoritatea erau fiii mai mici ai familiilor lor. Sigur, fiul cel mare, ajungând la maturitate cât tatăl său era încă în putere, era trimis cu un grup de însoţitori şi cu un mentor mai în vârstă să-şi desăvârşească educaţia (*studiae militiae*) şi să-şi capete titlul de cavaler. Iar dacă scăpa de accidente, atât de frecvente în acea vreme, se întorcea după câţiva ani să se căsătorească cu fiica vreunui senior mai important, pentru a se număra printre relaţiile acestuia, şi prelua moşia familiei. Pentru fraţii săi mai mici, problema era mult mai gravă. Susţinerea nemiloasă a dinastiei îi împingea să-şi caute mijloacele de trai pe la curţile unor eventuali protectori, iar restricţiile consangvinităţii îi obligau să-şi caute norocul în braţele unor mirese îndepărtate ca grad de rudenie, oferind, între timp, decorul şi intriga unui nou gen al literaturii populare. Cei mai celebri au fost fiii lui Tancred de Hauteville, în număr de doisprezece (pe lângă cele câteva fiice din două căsătorii legitime): „Întreaga moştenire i-a lăsat-o fiului său Geoffroi şi i-a sfătuit pe ceilalţi să-şi caute mijloacele de trai prin forţă şi înţelepciune în afara pământului lor natal"[56], sfat pe care aceştia l-au urmat într-atât de bine, încât, dacă-i menţionăm doar pe cei mai realizaţi, Robert şi Roger, au condus cucerirea normandă din Apulia şi Sicilia şi i-au avut drept fii, printre alţii, pe Bohémond de Antiohia şi, respectiv, pe Roger al II-lea cel Mare al Siciliei, cel mai puternic şi mai strălucit rege din vremea sa. „Diaspora aristocrată"[57] care a luat naştere pe această cale a răspândit vlăstarele familiilor din nordul Franţei şi, apoi, corespondentele acestora din alte foste ţinuturi carolingiene de-a lungul şi de-a latul a ceea ce, în aceste veacuri, a ajuns să se numească „creştinătatea latină". La sfârşitul secolului al XI-lea, membrii familiei Grandmesnil acţionau cu succes în Anglia, Ţara Galilor, Calabria şi Siria. La începutul secolului al XII-lea, Bertrand de Laon a devenit conte, iar Robert Burdet, caselan în Tudela – doar doi dintre numeroşii francezi şi gasconi care s-au descurcat foarte bine în Spania. În secolul al XII-lea şi la începutul secolului al XIII-lea, cei din familia Joinville din Champagne au devenit mari seniori în Irlanda, Apulia şi Ţara Sfântă. De asemenea, germanii, chiar într-un număr mai mare, au devenit seniori peste mari întinderi din estul Europei, de la Balcani la Carpaţi.

Socializarea „tineretului" era puternic sprijinită de ucenicia militară a cavalerului, care nu era o simplă formalitate[58]. De pe la începutul secolului al XI-lea, îmbunătățirile în toate aspectele instrucției și echipării, precum și complexitatea din ce în ce mai mare a tacticilor și manevrelor au stabilit rapid diferențe între cavaleri și armata tradițională, cu recruți din rândul oamenilor liberi. Folosirea atacului de cavalerie, cu câteva rânduri de cavaleri călărind în linie, cu lăncile ținute orizontal („coborâte") înainte, necesitând o mare dexteritate și coordonare atât din partea oamenilor, cât și a cailor, dovedește îndeajuns cât de febrile și, adesea, periculoase erau pregătirile, ce deveniseră acum obligatorii. Acest atac a fost o armă formidabilă împotriva sofisticatelor armate dușmane la Hastings, în Spania, în Sicilia sau în Țara Sfântă, precum și împotriva adversarilor mai puțin puternici, deși la fel de feroce, de pe țărmurile Mării Baltice sau din pădurile Poloniei. O asemenea instrucție servea nu doar la îndepărtarea tinerilor din cercul procreării vreme de mulți ani, reducând presiunea pe care ei și fiii lor ar fi exercitat-o asupra patrimoniului familiei, ci și la inculcarea unei discipline care creștea șansele ca aceștia să-și accepte soarta și să-și pună îndemânarea în slujba celor care le hotărâseră această soartă.

Nu toți fiii mai tineri au devenit cavaleri, desigur, și nici nu era loc pentru toți ceilalți în mănăstirile pe care familiile lor le întemeiau cu atâta împătimire. Marea extindere a educației în secolul al XII-lea e subiectul următorului capitol, dar putem observa acum că stabilirea programei care stătea la baza acesteia a fost un progres la fel de important ca și cel al instrucției pentru cavaleri și că știința de carte, ca și cavalerismul și monahismul, presupunea despărțirea de familie și abandonarea pretențiilor asupra patrimoniului[59]. Despre numeroșii fii mai mici care au devenit negustori avem mult mai puține mărturii decât despre cei care au devenit cavaleri sau erudiți. Ca întotdeauna, ambiția socială ducea în direcția opusă, iar cei care făceau bani din comerț s-au grăbit ca, în cât mai puține generații, să-i convertească la stilul de viață și fastul proprietarului de pământ. Cu toate acestea, fiii mai tineri ai familiilor deținătoare de pământuri din regiunea în cauză s-au numărat printre primii consuli ai orașelor de pe tot cuprinsul Europei[60]. Pe scurt, după cum insista Georges Duby, fiii mai mici pot fi găsiți în spatele fiecărui aspect al dezvoltării Europei în secolul al XII-lea – militar, cultural sau social.

Totuşi, rămâne o problemă pe care nu o putem rezolva aici. Impresia noastră despre fecunditatea acestor războinici din veacul al XI-lea se bazează în mare parte pe povestirile incitante ale lui Vitalis Ordericus, dintre care câteva au fost citate mai sus. „De la Vitalis Ordericus – scria Duby – aflăm că, în casele nobilimii, cinci, şase sau şapte fii ajungeau de obicei la maturitate."[61] Fie şi numai din punct de vedere statistic, această concluzie e discutabilă. Trebuie să adăugăm că societatea normandă de la începutul secolului al XI-lea – la care se referă opera lui Ordericus, din care sunt extrase cele mai multe dintre aceste exemple celebre – era încă organizată pe baza grupului de rudenie prădalnic, în cadrul căruia era avantajos pentru conducători să se înmulţească cât mai repede şi cât mai mult posibil[62]. În această discuţie, totuşi, mergând în mare parte pe urmele lui Duby, am descris o tranziţie rapidă – nu doar în Normandia, ci şi pretutindeni în fostul ţinut carolingian – către situaţia diametral opusă, în care patrimoniul trebuia protejat prin toate mijloacele posibile împotriva ameninţării pe care o reprezentau mai multe pretenţii asupra sa. Aceste strategii au avut atât de mult succes, încât avem indicii clare că, în secolul al XII-lea, se ajungea adesea la situaţia opusă, în care mare parte din ramurile nobile reuşeau cu greu să supravieţuiască, dificultate accentuată de politica limitării căsătoriilor, despre care am discutat[63]. Familia lui Ubaldo din Gubbio a trebuie să-l implore să renunţe la legământul de castitate pentru a-şi apăra patrimoniul, dar Ubaldo a refuzat[64]. Aswalo I, senior în Seignelay cam între 1100 şi 1139, şi-a aranjat treburile cu mai mult succes. A avut cinci fii şi şase nepoţi, însă doar doi strănepoţi pe linie paternă, din care numai unul a avut copii, la rândul său. Fiul cel mare a murit cât era încă *juvenis*, ceea ce i-a permis celui de-al doilea născut să se căsătorească la o vârstă timpurie. Acesta a murit şi el, lăsând în urmă un fiu minor care, la rândul lui, a avut şi el un fiu, prin care s-a continuat ramura. Dintre cei patru fii ai săi, unul a ajuns la maturitate, iar trei au murit, necăsătoriţi, în Ţara Sfântă. Şi cel de-al treilea fiu al lui Aswalo s-a căsătorit, dar numai după moartea fratelui său mai mare. A avut trei fii. Dintre aceştia, unul a devenit preot, iar ceilalţi doi au murit, necăsătoriţi, în cruciadă. Cu alte cuvinte, asiguraseră continuitatea dinastiei care, de fapt, a fost abandonată când s-a dovedit că nu mai era necesară. Cel de-al patrulea dintre fiii lui Aswalo a găsit, în cele din urmă, o moştenitoare, dar abia târziu. Din nou, unul dintre fiii săi a devenit preot, iar celălalt a murit în

cruciadă. Cel de-a cincilea fiu al lui Aswalo a intrat în rândul clerului și a prosperat sub numele de Gui, episcop de Sens din 1176 până în 1194[65]. Ca urmare a acestor stratageme, numărul de bărbați care aveau dreptul să fie seniori în Seignelay nu a variat prea mult de-a lungul secolului al XII-lea. Prin urmare, această familie exemplifică tehnicile de limitare a pretențiilor la patrimoniu, care au stat la baza transformărilor din veacul al XII-lea. Dar nu putem admite ambele variante: trebuie să recunoaștem, de asemenea, că, din punct de vedere demografic, se pune problema numărului de moștenitori pe care l-ar fi putut avea fiii mai mici care au supraviețuit.

5. Frați întru Hristos

În centrul revoluției despre care vorbim se afla o înțelegere nescrisă între fiul mai mare și fratele intrat la mănăstire pentru a confirma pământurile și privilegiile mănăstirii în schimbul recunoașterii celui dintâi ca unic moștenitor legitim al patrimoniului și cu condiția ca acela care devenise călugăr să rămână necăsătorit. Repunerea în drepturi a celorlalți frați, care deveniseră cavaleri, a fost unul dintre primele rezultate ale acestei înțelegeri. *Miles*, cel care la începutul secolului al XI-lea fusese reprezentat în mod constant ca o sursă și un instrument al relelor timpului, opresorul violent și nelegiut al Bisericii și al săracilor, a devenit în următoarele trei sau patru generații un erou, un apărător al creștinătății împotriva necredincioșilor și o întruchipare a curajului, altruismului și onoarei. Biserica a avut o importantă contribuție la această transformare, încredințându-le celor care își puneau spadele în slujba cauzei papale – în timpul luptei lui Grigore al VII-lea împotriva împăratului Henric al IV-lea – titlul de Cavaleri ai Sfântului Petru (*miles sancti Petri*, în timp ce, pentru Odon de Cluny, *miles Christi* însemnase călugăr[66]). La începutul secolului al XII-lea, Biserica a făcut o combinație între noțiunea de cavalerism și cea de monahie, întemeind Ordinul militar al Templierilor și Ordinul Sfântului Ioan din Ierusalim (Ospitalierii), „călugări călare" ce făceau legământul de sărăcie, castitate și apărare a Țării Sfinte. Totodată, Biserica binecuvânta viața militară însăși prin participarea la ritualul învestiturii cavalerești („ungerea"), ce pare să fi fost adoptat peste tot cam în aceeași perioadă[67]. În primii ani ai secolului al XII-lea, cavalerii apăreau în plin triumf pe fațadele mai multor biserici din Aquitania –

printre ei, un cavaler cu un şoim pe mână, trecând călare peste un pedestru (un viciu personificat? un ţăran?), la mănăstirea Parthenay – şi pe zidurile catedralei din Angoulême, pe a cărei faţadă de vest sunt zugrăvite două scene din *Cântecul lui Roland*[68].

De fapt, iniţiativa fusese luată deja chiar de aristocraţia laică, în special prin abandonarea titlurilor cu rezonanţă romană, îndrăgite de nobilimea carolingiană – *clarissimus*, *nobilissimus*, *illustrissimus* –, în favoarea cuvântului *miles*, care a substituit, de asemenea, în aceleaşi documente, termeni ca *fidelis* şi *vassus*, ce implicau subordonarea şi lipsa libertăţii. Această substituire, desfăşurându-se în ritmuri diferite de la o regiune la alta (cu mare rapiditate, cam între 970 şi 1060 în sudul regiunii Maconnais a lui Duby, mult mai treptat în regiunea Vendôme a lui Barthélemy[69]), arată foarte clar că, în sânul ordinului militar, orice diferenţă socială – între primul născut cu drept de moştenire şi fratele său, disperat să-şi pună lancea în slujba cuiva, sau între împăratul însuşi şi un luptător fără pământ – era considerată mult mai puţin relevantă decât abisul ce-i separa pe cei ce purtau însemnele cavalereşti de cei care nu le purtau. Structura societăţii se schimbase atât de radical şi de rapid, încât distincţia aparent fundamentală dintre libertate şi absenţa libertăţii nu mai corespundea realităţii. *Miles*, ca şi *vassus*, implicase anterior absenţa libertăţii, iar numeroşi cavaleri, în special (dar nu numai) din Imperiu, au rămas, strict vorbind, lipsiţi de libertate, cu excepţia faptului că, în mod evident, nu erau supuşi *banului* (adică puterii de a cere plăţi şi servicii în numele regelui), din moment ce ei erau cei care vegheau la respectarea acestuia. Pe de altă parte, după cum am văzut deja, confuzia şi fuzionarea între puterile *banului* şi drepturile seniorului, precum şi impunerea amândurora asupra forţei de muncă rurale ca întreg făceau ca, în aceeaşi perioadă, diferenţa formală dintre cei liberi şi cei lipsiţi de libertate din rândul ţărănimii să devină practic nesemnificativă. Astfel, vechile atribute ale libertăţii, imprecise şi adesea precare, deşi foarte preţioase pentru cei mai mulţi, erau înlăturate printr-o diferenţiere nouă la nivel practic – mai dură şi foarte clară, universală din toate punctele de vedere – între cei supuşi *banului* şi cei care nu erau supuşi acestuia. De aici, baia rituală pe care un Filip August sau un Richard Inimă-de-Leu au făcut-o înainte de a fi ridicaţi la rangul de cavaleri arăta lumii nu doar cât de strânsă era legătura dintre ei şi orice aventurier fără pământ care putea să mânuiască o lance, ci şi cât de adâncă era prăpastia care îi separa de cei care trudeau pentru a-i întreţine. Ca orice ritual acceptat, a

înflorit tocmai pentru că exprima un adevăr profund. Exista și un adevăr pe care îl ascundea, și anume că între rangurile celor privilegiați, o altă veche deosebire, între cel mai mare fiu legitim și frații săi, devenise, la fel de brusc, mult mai evidentă și mai importantă decât fusese vreodată.

Rolul mănăstirilor în această reconstituire a ordinului aristocratic era la fel de important în ceea ce-i privește pe cei morți, cât era pentru cei vii. Nu era nimic nou, în secolul al XI-lea, în legătura dintre amintirea strămoșilor și transmiterea patrimoniului. În secolul al IX-lea, Dhuoda își sfătuise fiul: „Să te rogi pentru rudele tatălui tău, care i-au lăsat averile ca moștenire legitimă"[70]. Totuși, arhiepiscopul Hincmar din Reims interzisese nu doar acceptarea plății pentru locuri de veci în biserici (cca 876), ci și afirmarea drepturilor ereditare asupra anumitor locuri de acest fel. Cu toții trebuiau să se mulțumească să fie îngropați unde spunea preotul. Dar, în 1025, episcopul Gérard de Cambrai era pregătit să justifice achiziționarea unor locuri de veci bune în biserică sau în sanctuar pe motiv că era o modalitate de a menține identitatea și drepturile de exclusivitate ale familiei. „Sfinții Părinți – spunea el citând ca exemple diverse personaje din Vechiul Testament, inclusiv pe Avraam – voiau să se țină deoparte față de străini nu doar în timpul vieții, ci și după moarte."[71] Chiar dacă e discutabilă calitatea teologiei sale, el era în ton cu vremurile în care trăia. Nobilii se izolau de săraci atât în timpul vieții, prin elaborarea *banului*, cât și după moarte. În Provence, ei au încetat să trăiască și să fie îngropați în bisericile episcopale și s-au retras în cimitirele mănăstirilor pe care le patronau, tocmai după criza din anii 1020, care a determinat prăbușirea puterii comitatelor și a deschis castelanilor calea spre dominarea mediului rural prin forță brută. În Normandia, elanul înzestrării mănăstirilor a trecut de la prinți la aristocrație în deceniile de după 1040, tocmai când începea să se accelereze formarea dinastiilor patriliniare, iar marile abații au devenit „în egală măsură simboluri ale puterii și prestigiului familiei, ca orice castel sau burg". În Maconnais, faptul că, până la sfârșitul secolului al XI-lea, „numai nobilii puteau fi îngropați lângă marile abații, departe de sanctuarul satului"[72], a fost atât semnul înăspririi controlului ecleziastic asupra vieții de zi cu zi, cât și al diferențierii sociale tot mai accentuate. Numai nobilii se puteau sustrage de la prohibiții precum cele ale Conciliului de la Beauvais care, în 1114, a interzis mănăstirilor să accepte trupuri neînsuflețite

pentru înmormântare fără permisiunea preotului paroh, al cărui monopol asupra altor servicii a fost, treptat, confirmat[73].

Comemorându-şi binefăcătorii în documente scrise, în liturghii solemne şi fastuoase şi prin morminte şi monumente splendide, recent învigoratele mănăstiri ale secolului al XI-lea din vestul Franciei ne-au furnizat mărturii de încredere despre structura şi membrii familiilor care le ctitoriseră – ceea ce înseamnă, de fapt, că le-au creat şi le-au păstrat. Era un rol nou şi, evident, crucial, care a înlocuit practica mai veche, încă existentă în imperiu, conform căreia poziţia mult mai înaltă a femeilor în cadrul vieţii monahale era strâns legată de rolul lor în jelirea şi pomenirea morţilor. O astfel de poziţie centrală, de custode al neamului şi al memoriei lui colective nu se potrivea, după cum arată Patrick Geary, cu reducerea drastică a drepturilor femeilor în cadrul familiei şi cu anularea pretenţiilor lor asupra proprietăţii familiei, care avea loc în Francia. Geary face o paralelă între modul în care Thietmar de Merseburg – membru al marii nobilimi germane, precum şi un mare cronicar – ne-o prezintă pe împărăteasa Adelaide făcând pregătiri, în mod activ şi independent, în câteva mănăstiri, pentru comemorarea fiului său, Otto al II-lea, după moartea lui, în 983, şi faptul că un abate din vestul Franţei – şi cine altul ar putea fi, dacă nu Odilon de Cluny? – ne spune că, în timpul aceleiaşi activităţi, împărăteasa acţiona prin intermediul lui şi se subordona autorităţii lui religioase[74].

Astfel, rolul mănăstirilor de capele familale a pecetluit alianţa dintre fiul mai mare şi fraţii săi care se bucurau de avantajele oferite de calitatea de patron a familiei datorită înzestrărilor religioase. Printr-o mişcare similară din secolul al XII-lea, familiile din mica nobilime sau cei care îşi croiau drum spre o poziţie socială superioară prin servicii aduse regelui îşi obţineau locul de veci prin intermediul înzestrării, mai puţin costisitoare, a noului monahism şi a aşezămintelor bisericeşti de rând. Mai târziu, în secolele al XII-lea şi al XIII-lea, pe măsură ce au început să se elibereze din serviciul seniorilor lor şi să se stabilească la ţară, cavalerii au încercat şi ei să consolideze poziţia familiilor lor pentru posteritate în aceleaşi moduri, adesea prin intermediul bisericilor parohiale. Una din primele colecţii de registre funciare civile, aparţinând familiei Hotot din Northamptonshire, ilustrează modul în care se realiza aceasta. În timpul domniei regelui Ştefan (1139-1154), William de Clapton a preluat o treime din cimitir pentru a-şi extinde conacul, stricând numeroase morminte şi distrugând un frumos crâng de frasini. Acţiunea a stârnit atât de mult indignarea

fiicei unuia dintre muncitorii pe care i-a angajat, încât, mult timp după aceea, ea a fost în stare să arate până unde se întinsese fostul cimitir. Când William şi-a adus mireasa acasă, după câţiva ani, şi-a găsit casa şi toate gătelile pregătite pentru nuntă în flăcări – evident, un act de răzbunare divină pentru sacrilegiul său, spune cronicarul local, omiţând cu delicateţe să specifice instrumentele umane pe care le folosise divinitatea. În 1182, William şi-a transferat drepturile asupra parohiei către mănăstirea Saint Neots. Din moment ce nu avem nici un motiv să credem că ar fi avut dreptul să le dăruiască, protopopul fiind la vremea respectivă fratele său mai mic, Reginald, se pare că această binefacere a avut menirea să legitimeze şi să consolideze uzurparea lui William. Reginald a înlocuit vechea biserică de lemn cu una nouă şi frumoasă, din piatră, construită cu măiestrie în cel mai recent stil (care se numeşte astăzi stilul englez timpuriu) şi cu un splendid mormânt pentru fondatorul ei, fratele lui Reginald. Faptul că ştim că Reginald fusese chel din copilărie şi că preotul care i-a urmat la Clapton a fost un anume John Calvus ne arată că nu doar biserica, dar şi casa parohială fusese anexată familiei, ca posesiune ereditară[75].

Cavoul familiei – care, în secolul al X-lea, fusese rezervat doar marilor nobili – devenise, la sfârşitul secolului al XII-lea, prerogativul tuturor celor privilegiaţi. În mod similar, toate bisericile parohiale au fost transformate în mausolee, adăpostind mormintele patronilor lor şi ale rudelor acestora. Şi, pentru fiecare dintre ei (de la Plantageneţi, în Fontevrault, până la seniorii din Clapton), respectivul mausoleu oferea, prin intermediul pietrei şi marmurei, exact serviciile oferite de istoriile şi genealogiile familiale, a căror construire – pe baza unor materiale reale sau fictive – i-a preocupat cu atâta ardoare în secolul al XII-lea : atestarea viguroasă şi sfinţită a identităţii, originilor şi măreţiei lor, reînnoită şi reînvigorată periodic pe parcursul desfăşurării fireşti a evenimentelor. După cum remarca odată Duby, deşi noua structură dinastică se baza pe căsătorie ca principiu de organizare, înmormântarea a fost cea care i-a furnizat jaloanele cele mai importante[76].

6. Apostolatul şi trădarea

Dar nu din această cauză se adunau mulţimile pe câmpuri, în jurul moaştelor, sau răspundeau atât de prompt celor care le cereau ajutorul împotriva clericilor vinovaţi de simonie. În ciuda retoricii Păcii lui

Dumnezeu sau a apelurilor ulterioare la populaţie pentru susţinerea reformei, inclusiv a celor făcute atât de răsunător de papa Grigore al VII-lea, interesele materiale şi conştiinţa politică în formare a micii comunităţi erau clar ireconciliabile atât cu cele ale Bisericii, cât şi cu cele ale aristocraţiei laice. Desigur, conducătorii reformei, în oricare dintre aspectele ei, nici nu prevăzuseră şi nici nu-şi doriseră un asemenea conflict. Ei trebuiau să atragă oamenii de rând de partea idealurilor lor, dar nu avem de ce să ne îndoim că aspiraţiile lor îşi aveau rădăcinile într-o viziune autentică a unităţii comunităţii creştine sau că, într-adevăr, credeau că ele sunt şi în interesul oamenilor de rând. Identificarea smereniei spirituale cu sărăcia şi, prin urmare, a celor într-adevăr credincioşi cu săracii a fost primul şi cel mai important precept al renaşterii religioase din secolele al XI-lea şi al XII-lea. El se manifesta sub forma hainelor simple şi lipsite de strălucire, prin evitarea consumului de carne şi adoptarea castităţii, care nu numai că imitau exemplul apostolilor, ci, mai mult decât atât, dovedeau renunţarea la puterea lumească prin respingerea cu dispreţ a privilegiilor şi prerogativelor la fel de universale ale celor puternici. Hagiografii au profitat de fiecare ocazie pentru a sublinia că, adoptând viaţa religioasă, fiii celor puternici, *potentes*, renunţau la prerogativele rangului lor. Fiul unui anumit conte Guido a meritat să fie ridicat la rangul de sfânt pentru că a renunţat la moştenirea părinţilor săi naturali, iar la sfârşitul secolului al X-lea, contemporanul său, Wulstan de Bamburgh, de neam regesc, pe lângă faptul că a refuzat moştenirea, a şi trăit vreme de treizeci de ani ca agricultor. Aproximativ cu o generaţie mai târziu, condiţia convertirii lui Giovanni Gualberti a fost renunţarea la privilegiile funciare şi la bogăţiile lumeşti (*terrenas honores atque falsasque divitias*). În 1074, Simon de Crépy a refuzat moştenirea şi, mai mult decât atât, a mutat corpul tatălui său, contele Ralph de Valois, decedat de curând, dintr-un oraş pe care-l obţinuse prin uzurpare în unul ce-i fusese lăsat moştenire, „pentru mai marea siguranţă a sufletului său", recunoscând în mod public relele pe care Ralph le săvârşise[77]. Uneori, distanţarea mişcării evanghelice nu doar de mijloacele care duseseră la apariţia senioriei, ci şi de senioria însăşi era destul de explicită, marcând cea mai clară repudiere posibilă a vechiului monahism de către cel nou. Accepând zeciuiala, spunea fondatorul Ordinului cistercian, Sfântul Robert de Molesme, „ne hrănim cu sângele oamenilor, luăm parte la păcatele lor", iar adepţii săi, „negăsind nici o dovadă în Regulile de Viaţă concepute de Sfântul Benedict că acesta – învăţătorul

lor – ar fi deținut biserici și altare, ofrande sau taxe de înmormântare, cuptoare sau mori, sate sau țărani [...], au renunțat la toate privilegiile [...] și au refuzat să-și însușească în mod necuvenit drepturile altora"[78].

Se știe la fel de bine că multora dintre ei le-a fost greu să trăiască la înălțimea idealurilor lor, ceea ce era destul de clar de la bun început. Totuși, deziluzia nu a fost alimentată atât de recăderea în păcat a anumitor oameni, ce putea fi ușor identificată și deplânsă, cât de contradicția inerentă dintre interesele liderilor reformei, sau mai degrabă ale instituțiilor pe care le conduceau, și cele ale oamenilor săraci și deposedați pe care i-au atras de partea cauzei lor. Din nou, tensiunea s-a făcut repede simțită în Aquitania. Caracterul de alianță între Biserică și popor al Păcii lui Dumnezeu a fost proclamat în mod răsunător de către Conciliul de la Charroux din 989 și a fost promovat de marile adunări din anii 990, utilizând la maximum talentul liturgic pe care călugării și-l perfecționaseră într-o măsură considerabilă. Ducele Guillaume al V-lea l-a reiterat, probabil chiar în 1010, când a prezidat o altă mare adunare la Poitiers. Dar pasiunea pentru idealul unității sociale, manifestată de ambele părți, nu a durat mult. În 1028, ducele a convocat un alt conciliu la Charroux, „pentru a înăbuși erezia pe care maniheiștii o împrăștiau în rândul poporului. Toți prinții Aquitaniei erau prezenți. Ducele le-a ordonat să apere pacea și să venereze Biserica Catolică". Atitudinea sa a fost salutată de Ademar de Chabannes, un remarcabil specialist în elaborarea liturghiilor, precum și un cronicar prolific, care, cu mulți ani înainte, adăugase câțiva tropi și câteva secvențe noi la mesa de la mănăstirea Saint-Martial din Limoges, pentru a întări atât ideea de pace, cât și implicarea oamenilor de rând ca participanți activi la liturghie[79].

Acuzația de erezie fusese utilizată anterior cu multă cumpănire și doar în contextul conflictelor dintre cei privilegiați. Însuși Guillaume, de exemplu, îi amenințase în 1015 pe cei care se opuneau instituirii vieții comune la mănăstirea Saint-Sernin din Toulouse, pretinzându-și drepturile ereditare la funcții bisericești, că se vor molipsi de erezia ariană, sursa clasică a scindărilor din sânul Bisericii[80]. Proclamația din 1028 a orientat acuzația spre exterior, împotriva ordinelor inferioare. Consecințele sale, dacă au existat, nu sunt înregistrate – și va trece mai bine de un secol înainte ca afirmația că erezia e un lucru comun în rândul „poporului" să devină un instrument instituționalizat de represiune –, dar acesta este primul exemplu clar menționat de sursele noastre documentare, atât selective, cât și fragmentare. Ademar îl

anticipase, în cronica al cărei prim manuscris îl încheiase cu doi sau trei ani înainte, prin afirmaţia celebră că în anul 1018, „în Aquitania au apărut maniheişti, care au condus oamenii pe căi greşite. Ei negau botezul, crucea şi toate doctrinele bine întemeiate. Nu mâncau carne, de parcă ar fi fost călugări, şi pretindeau că sunt celibatari, dar, între ei, se bucurau de toate privilegiile. Erau mesagerii Antihristului şi pe mulţi i-au îndepărtat de la credinţă"[81]. La un an după al doilea Conciliu de la Charroux, în august 1029, Ademar însuşi a suferit o umilire publică devastatoare când un călugăr lombard, Benedict din Chiusa, l-a acuzat că întreaga campanie de stabilire a apostolatului Sfântului Martial, căreia Ademar îşi devotase viaţa şi scrierile, nu era altceva decât o înşelătorie menită să sporească veniturile mănăstirii. Deosebit de semnificativ din punctul nostru de vedere, precum şi deosebit de dureros pentru Ademar este faptul că Benedict era susţinut zgomotos de o mulţime de martori din localitate[82]. Pe scurt, alianţa dintre prelaţi şi popor – în fruntea căreia se aflase ducele Guillaume şi pe care Ademar o prezentase în cronicile sale cu atâta entuziasm cu numai câţiva ani înainte – se destrămase.

În termeni generali, nu e greu să ne dăm seama de ce. Apelurile conciliilor de pace cereau unirea în faţa unui inamic comun, *milites*, iar principalele lor prevederi erau orientate împotriva abuzurilor senioriei. Dar nu au scos-o complet în afara legii şi nici nu ar fi putut face acest lucru. Scopul lor nu era să se opună extinderii şi intensificării controlului seniorilor asupra pământului, ci să-l reglementeze şi, prin urmare, să-l legitimeze. Apelurile la pace, ca şi vieţile sfinţilor, sunt pline de lamentaţii cu privire la ticăloşia cu care săracilor li se acaparau bunurile, li se furau animalele şi erau ţinuţi ostatici pentru răscumpărare. Totuşi, retorica ascundea o realitate mult mai subtilă decât pura anarhie. Cuvintele care descriau practicile interzise – *praedae*, *rapinae*, *redemptiones* ş.a.m.d. – nu se refereau doar la tâlhărie, ci şi la puterile conferite de monarhii carolingieni conţilor, viconţilor, primarilor şi altor oameni de rang înalt, inclusiv celor cu funcţii ecleziastice, de a strânge veniturile şi serviciile regale, de a forma şi aproviziona armate, precum şi de a supraveghea construirea fortificaţiilor publice[83]. Cu alte cuvinte, erau exact puterile şi drepturile regale a căror răspândire, de la conte la castelani, în ultimele decenii ale secolului al X-lea şi în primele decenii ale celui de-al XI-lea, prevestise prăbuşirea finală a statului carolingian şi consolidarea senioriei. În unul dintre cele mai celebre acte de la începutul mişcării

de pace, Conciliul de la Charroux excomunica pe „oricine ia ca *praeda* oi, vite, măgari, capre, ţapi sau porci de la *agricolae* sau *pauperes*, *nisi per propriam culpam*"[84]. Ambiguităţile termenilor pentru care s-a optat sunt intraductibile. E destul de evident că *agricola*, însemnând în latina clasică „fermier", nu e unul dintre numeroasele cuvinte utilizate în perioada la care ne referim pentru a-i denumi pe cei care lucrau pământul, implicând (sau putând implica) diverse grade de servitute. Utilizarea sa presupune, probabil, fără a o spune pe şleau, faptul că protecţia conciliului se răsfrângea doar asupra celor liberi. *Pauperes*, desigur, nu erau *potentes*, dar puteau fi foarte bine călugări. *Nisi per propriam culpam* – dacă nu e o urmare a faptelor lor rele. Cine era în măsură să spună ce acţiune constituia o *culpa* şi a cui fusese vina? Semnificaţia acestei afirmaţii este că dreptul la justiţie trebuia păstrat pentru cei care îl aveau deja şi că, prin urmare, conciliul nu condamna obiceiul de a pune sechestru pe bunurile oamenilor în contul arendei pe care se presupunea că o datorau[85]. În mod similar, la Conciliul de la Saint-Paulien, lângă Le Puy, probabil în 993, au fost anatemizaţi cei ce comiteau numeroase tipuri de abuzuri, inclusiv luarea de ostatici şi construirea de castele (tocmai practica frecventă din care se considera, în general, că decurg toate aceste rele), cu excepţia cazului în care cel care le comite o face pe propriile sale pământuri – *aut de suo alodo vel de suo beneficio vel de sua commanda* – pe proprietatea sa ori în beneficiul său, ori în virtutea propriei sale *comenda*[86]. *Comenda* era un contract sau o înţelegere prin care seniorul putea controla pământuri ce nu erau ale sale: la origine, pământurile unei biserici aflate sub protecţia sa şi, prin extensie, ale unui alt deţinător de alodiu (posesorul unei proprietăţi) care i se „încredinţase". În ambele cazuri, *comenda* era un instrument puternic de impunere a autorităţii seniorului şi de extindere a *consuetudines*: după cum spune un document din Marmoutier din perioada respectivă, „e inutil să explicăm ce înseamnă aceste obiceiuri enumerându-le, pentru că în fruntea lor stă *comenda*, despre care am vorbit şi din care s-au dezvoltat toate celelalte"[87]. Pe scurt, conciliile de pace nu s-au opus consolidării puterii feudale sub controlul seniorilor, ci au susţinut-o, cu condiţia ca fiecare să-şi respecte graniţele. Ceea ce însemna, într-adevăr, că ofereau protecţie, cel puţin în principiu, micilor posesori de alodiu, care aveau un loc semnificativ atât printre victimele consolidării autorităţii senioriale, cât şi printre susţinătorii păcii. Această excepţie nu e nesemnificativă, dar rămâne la fel de valabil că,

în realitate, conciliile erau departe de a-şi întinde aripa protectoare asupra masei de *pauperes*, în sensul carolingian de oameni lipsiţi de putere.

Nu trebuie să mergem prea departe pentru a afla motivul. Următoarea clauză de la Saint-Paulien spune că nimeni nu trebuie să îndrăznească să încaseze diverse taxe de pe „pământul ecleziastic, episcopal, bisericesc sau monahal", cu excepţia cazului în care acesta a fost obţinut de la episcop sau de la călugări sub forma unui dar oferit de bună voie. Cu alte cuvinte, protecţia anatemei nu se răsfrânge asupra celor care lucrează pământul, din al căror surplus provin taxele respective, ci asupra Bisericii care are drept seniorial asupra pământului. În anul următor, abatele Odilon de Cluny s-a prezentat în faţa Conciliului de la Anse, în Burgundia, pentru a convinge adunarea prelaţilor să pună sub protecţie o listă lungă de proprietăţi care fuseseră donate abaţiei sale, împotriva unor *invasores aut raptores*, adică împotriva rudelor indignate ale celui ce făcuse donaţia – la care ele nu consimţiseră. Am văzut deja că, la vremea respectivă, Cluny îşi consolida dreptul asupra multor proprietăţi interpretând condiţiile donaţiilor mult mai inflexibil decât se obişnuise anterior sau decât intenţionaseră donatorii, atât în ceea ce priveşte limitele terenului, cât şi în cazul controlului exclusiv pe termen lung asupra acestuia. Proprietăţile enumerate de Conciliul de la Anse au constituit miezul strategic al viitorului domeniu al abaţiei Cluny, extins extrem de mult în timpul abatelui Odilon şi au pus bazele poate a celei mari mari moşii monahale franceze din *l'Ancien Régime*[88].

În acest context, nu e greu de înţeles de ce acuzaţia de erezie a fost transferată de la cei privilegiaţi – care se opuneau „reformelor" promovate de prinţi şi marii abaţi – la reprezentanţii celor mai puţin privilegiaţi, care începeau să se întrebe dacă merita să participe la jocul păcii. Ademar de Chabannes ne oferă alte indicii cu privire la problema tot mai intensă a amărăciunii, deziluziei şi acuzaţiilor reciproce. În 1021, episcopul Gérard de Limoges a fost obligat de furia mulţimii să-l ungă pe abatele ales pentru Saint-Martial ca succesor al unchiului său, abatele Josfredus, care murise în 1019. Gérard trăsese de timp pentru a păstra veniturile abaţiei în familie. În 1018, mai mult de cincizeci de oameni au murit călcaţi în picioare în bazilica abaţiei în timp ce se înghesuiau spre mormântul sfântului. În primul său manuscris, Ademar plasase această poveste imediat înainte de descrierea apariţiei „maniheiştilor", dar când a revăzut textul, în 1027-1028,

a introdus un comentariu despre reconstruirea bazilicii între cele două episoade și a rescris propoziția despre „maniheiști" de parcă ar fi vrut să îndepărteze – sau să mascheze? – sugestia anterioară că apariția acestora a fost un rezultat al tragediei[89].

Incidentul din bazilica abației Saint-Martial indică prezența unei surse de tensiune mai concrete decât dezechilibrul general dintre țelurile mișcării de pace și speranțele pe care le-a deșteptat în rândul susținătorilor săi. Conform unei îndelungate tradiții romantice, construirea și utilizarea marilor biserici se identificau cu „religia populară". Tradiția se baza, în mare parte, pe legătura dintre apariția primelor și celor mai uimitoare inovații arhitecturale și traseele de pelerinaj, precum și pe descrierea vie și adesea impresionantă a oamenilor simpli în sculptura romanică și gotică. Afirmațiile de genul celei a abatelui Suger, că marea lucrare de extindere a bisericii Saint-Denis, declanșată de el în 1135 – care a dus la apariția clădirii considerate acum a fi prima construcție gotică – a fost necesară deoarece vechea biserică era neîncăpătoare și „le obliga pe femei să păşească spre altar călcând pe capetelor bărbaților ca pe un pavaj"[90], au încurajat acceptarea ideii că aglomerația din micile biserici tipice pentru Evul Mediu timpuriu constituia o justificare satisfăcătoare pentru construirea și reconstruirea continuă a bisericilor în timpul secolelor al XI-lea, al XII-lea și al XIII-lea. Câteva povestiri din surse similare, în care săracii (sau, ca în Laon, boii) își oferă în mod spontan ajutorul pentru construirea lăcașului au fost luate drept dovezi ale entuziasmului și sprijinului popular. Toate acestea ilustrează mai degrabă reacția pe care constructorii sperau să o obțină sau să o mențină decât modul în care au fost întâmpinate de fapt eforturile lor. În mod similar, mândria civică și aspirația socială, imortalizate în numeroase vitralii și monumente plătite de negustori și de ghildele de meșteșugari – mai ales o dată cu sfârșitul secolului al XII-lea, când elitele urbane își strângeau rândurile și-și consolidau privilegiile –, nu trebuie considerate drept reprezentative pentru sentimentele populației în general. Dimpotrivă, ele reflectă ambițiile și fac cunoscut succesul unei noi clase aristocrate, ce se distanța în mod conștient de mase, din punct de vedere social și cultural. Ostilitatea primilor cistercieni față de construcțiile și decorațiunile sofisticate, laolaltă cu refuzul lor de a accepta zeciuieli și pământuri cultivate, se baza pe costurile acestora și pe implicațiile pe care le aveau pentru cei săraci, precum și pe considerațiile spirituale exprimate sus și tare de către Bernard de Clairvaux atunci când

denunţa, în mod usturător, măreţia cluniziană. Nici măcar în cercurile de la care ne-am fi aşteptat să fie entuziasmate de construirea de clădiri impunătoare sentimentul nu era universal: Pierre Cântăreţul, meşter parizian (şi canonic al catedralei Notre-Dame), se plângea (cca 1180) că „bisericile mănăstirilor şi catedralele sunt construite prin viclenie şi avariţie, prin prefăcătorie şi minciuni, precum şi prin înşelăciunile predicatorilor"[91].

Nu ar fi de mirare ca teribilul accident din bazilica din Saint-Martial, din 1018, să fi generat o puternică reacţie de protest împotriva lucrărilor de construcţie sau să fi constituit un sprijin pentru cei ce le criticau („maniheiştii"?). Erezia (sau acuzaţia de erezie) a apărut doar cu câţiva ani mai târziu în Cambrai şi Arras, unde erau în plină desfăşurare mari lucrări de construcţie, iar la Nevers, probabil, prin anii 1050. În Le Mans a apărut în 1116, o dată cu insurecţia lui Henri de Lausanne, iar la Saint-Gilles-du-Gard, atunci când contemporanul lui Henri şi poate, pentru o vreme, asociatul lui, Pierre de Bruys, a fost ars de viu, în 1139 sau 1140. Şi lista poate continua. E adevărat că s-ar putea obiecta că, în secolul al XII-lea, construirea de biserici era o trăsătură atât de răspândită şi de constantă a vieţii urbane, încât e imposibil să nu coincidă cu orice alte activităţi ar vrea cineva să propună sau că, desigur, se desfăşura şi în locuri care, după câte ştim, nu au fost niciodată otrăvite de suflul ereziei. Cu toate acestea, relaţia merită luată în considerare. Meşteşugarii itineranţi (în special ţesătorii) au fost primele persoane suspecte de răspândirea ideilor eterodoxe începând cu secolul al XII-lea, şi, după cum subliniază Heinrich Fichtenau (remarcând aceste coincidenţe), locurile unde aveau loc lucrări de construcţie gemeau de astfel de oameni[92]. În general, tocmai calităţile care, după cum am susţinut mai sus, au făcut din construirea de biserici marele motor al renaşterii economice puteau da naştere, de asemenea, unor dificultăţi şi tulburări: pe lângă faptul că au dus la apariţia unor concentrări de capital şi au încurajat dezvoltarea unor talente meşteşugăreşti din ce în ce mai sofisticate, au stat şi la baza unui număr imens de majorări ale arendelor, taxelor şi clăcilor. Şerbii mobilizaţi pentru construirea bazilicii de la Vézelay s-au răzvrătit de trei ori înainte de terminarea acesteia[93].

Dar oamenii nu se revoltă doar pentru pâine. Pierre de Bruys, care predica în Provence şi pe valea Ronului în anii 1120 şi 1130, susţinea că „nu ar trebui să existe biserici şi temple în nici un fel de clădire, iar cele care există deja ar trebui dărâmate", pentru că Dumnezeu aude

rugăciunile credincioşilor oriunde s-ar face acestea, „într-o tavernă sau într-o biserică, pe stradă sau într-un templu, în faţa altarului sau într-un grajd, şi îi ascultă pe cei vrednici"[94]. Henri de Lausanne susţinea, de asemenea, că nu ar trebui să se construiască biserici din lemn sau din piatră, sugerând că ele nu au nevoie de un amplasament fizic din moment ce există în sânul comunităţii credincioşilor. Provocarea la adresa întregii structuri a autorităţii ecleziastice pe care o constituiau aceste învăţăminte – materializată prin refuzul lui Henri de a accepta că Evangheliile dau preoţilor puterea de a lega şi dezlega – a fost depăşită de o alta, concomitentă, pe care fiecare o pronunţa în felul său, spre groaza oponenţilor catolici. Faptul că „Dumnezeu râde de cântările bisericeşti, pentru că iubeşte doar voinţa sfântă şi nu poate fi invocat de voci ascuţite sau mângâiat de melodii alese"[95], după cum se spune că ar fi susţinut Pierre de Bruys, reprezintă mai mult decât un simplu atac la adresa unui anumit stil de serviciu divin, deşi, pentru abatele de Cluny (de la care aflăm povestea), şi atât ar fi fost deja destul de rău. Dar *opus dei* se adresa, mai presus de toate, cultului morţilor (şi am văzut deja în ce mod şi din ce cauză), iar Henri negase în mod explicit eficienţa acestuia: „Nu se mai poate face nimic pentru morţi, pentru că ei, cu toţii, au fost fie damnaţi, fie mântuiţi de cum au murit"[96]. Prin aceste cuvinte, el anula întregul fundament pe care se sprijineau întemeierea şi justificarea familiei dinastice, înzestrarea Bisericii, precum şi poziţia sa importantă în lumea postrevoluţionară.

Pierre de Bruys nu nega doar eficienţa rugăciunilor pentru morţi, ci şi a botezului copiilor şi a împărtăşaniei. Henri de Lausanne respingea şi el botezul copiilor, autoritatea clerului şi controlul asupra căsătoriei, impuse toate cu atât efort în vremea sa. Acestea erau, în secolele al XI-lea şi al XII-lea, obiecţiile cele mai frecvente şi mai importante – confirmate sau doar presupuse – la adresa învăţăturii catolice. Unele dintre ele (sau chiar toate la un loc) apar – însoţite uneori de acuzaţii suplimentare – în toate cazurile de erezie populară (reală sau presupusă), pe tot parcursul perioadei la care ne referim. Spre norocul nostru, Henri de Lausanne era un predicator îndeajuns de expresiv şi bine documentat pentru a ne arăta clar că aceste obiecţii nu erau întâmplător orientate exact împotriva schimbărilor şi inovaţiilor care, după cum am afirmat în acest capitol, au stat la baza noii ordini sociale create de Prima Revoluţie Europeană. Henri e numit uneori – în mod pedant, dar eronat – Henri Călugărul. Nu există nimic care să dovedească sau să sugereze că ar fi avut o educaţie

monahală, dar beneficiase totuşi de educaţie încă din copilărie, după cum susţine călugărul Guillaume (altfel complet obscur), a cărui *Contra Henricum* – lucrare pe care Monique Zerner a redescoperit-o şi e pe cale să o editeze – e cea mai importantă mărturie documentară pe care o avem la dispoziţie despre el[97]. Guillaume se referă pe tot parcursul dezbaterii descrise în *Contra Henricum* la un pamflet sau o carte scrisă de Henri, menţionată, de asemenea, de Petru Venerabilul în tratatul său *împotriva adepţilor lui Pierre de Bruys*, conceput în jurul anilor 1139-1140.

Nici măcar în prezentarea foarte selectivă – deşi, în aparenţă, nu lipsită de onestitate – a oponentului său, argumentele şi citatele folosite de Henri nu sunt cele ale unui analfabet. L-am întâlnit deja cu ocazia primei sale apariţii în Le Mans, în 1116[98], unde a intrat nu ca inamic al Bisericii, ci ca evanghelist itinerant, cu permisiunea episcopului de a predica în oraş în timpul postului mare. Dar, pe parcursul insurecţiei provocate de el, natura opiniilor pe care le-a pus în circulaţie şi pe care le va apăra în disputa cu Guillaume din anii 1130 a devenit deosebit de clară, chiar – sau mai ales – aşa cum au fost înregistrate în biografia oficială a episcopului Hildebert de către canonicul din Le Mans, încă scandalizat şi îngrozit. Punctul culminant al biografiei îl reprezintă descrierea „întâlnirii profanatoare convocate de Henri în bisericile Saint-Germanus şi Saint-Vincent", unde a predicat că „nimeni nu ar trebui să accepte, pe lângă nevastă, aur, argint sau daruri de nuntă, sau să primească vreo dotă din partea ei: cei goi ar trebui să se căsătorească cu alţii goi ca şi ei, bolnavii cu bolnavi, iar săracii cu săraci, fără să se frământe prea tare dacă o fac în mod cast sau incestuos"[99]. El îşi pune învăţăturile în practică apelând la prostituatele oraşului să-şi mărturisească public păcatele – o practică tradiţională pe care o va apăra, în mod implicit, în controversa cu Guillaume, condamnând confesiunile private, în faţa preotului, pe care le cerea acum Biserica – şi a subliniat faptul că sunt iertate şi reintegrate în comunitate, încurajându-i pe tineri să le ia de neveste şi făcând o colectă publică pentru a înlocui hainele ce le fuseseră arse ca parte a ritualului. O altă poveste şocantă, cam din aceeaşi perioadă, relatată de Tanchelm de Anvers, e faptul că obişnuia să-şi oficieze propria cununie în faţa unei statui din lemn a Sfintei Marii, în ale cărei mâini punea câte o pungă, spunând: „Bărbaţii să-şi pună ofrandele în punga aceasta, iar femeile în cealaltă. Voi vedea acum care dintre sexe se arată mai generos faţă de mine şi de soţia mea"[100]. Această povestire

sugerează, de asemenea, un atac satiric la adresa negoțului ce însoțea căsătoriile, precum și la adresa cultului Fecioarei. Afirmațiile atribuite lui Henri, precum și controversa ulterioară cu Guillaume – în care susținea că o căsnicie nu ar trebui anulată decât pe motivul adulterului – respingeau în mod clar și explicit utilizarea căsătoriei ca mecanism de propășire a familiei, precum și ideea de incest ca mijloc de controlare a acesteia.

Capitolul întâi și capitolul ultim al pamfletului lui Henri au atras după sine cea mai lungă și mai minuțioasă replică din partea lui Guillaume. Pamfletul începea – poate că nu în mod surprinzător – cu afirmația că „episcopii și preoții nu ar trebui să dețină averi și onoruri" (adică pământuri care să le pună la dispoziție arende și servicii) și se încheia cu ideea ce pare să fi stârnit cea mai aprigă dispută: „Copiii creștinilor, evreilor și sarazinilor nu vor fi damnați dacă mor nebotezați înainte de a ajunge la vârsta rațiunii" (adică înainte de șapte ani). Henri cita: „Lăsați copiii să vină la Mine și nu-i opriți, căci a unora ca aceștia este împărăția lui Dumnezeu" și „momentul când Iisus a chemat la Sine un prunc și l-a pus în mijlocul lor, și a zis: «De nu vă veți întoarce și nu veți fi precum pruncii, nu veți intra în împărăția cerurilor». Prin autoritatea lui, prin urmare, ar trebui să acceptați că acei copii, dacă au murit fără botez, vor fi mântuiți. Și pe vremea aceea copiii nu erau botezați"[101]. Spunând acestea, după cum sublinia Guillaume, Henri nu nega doar doctrina păcatului originar și, prin urmare, „necesitatea de a beneficia de pe urma morții lui Hrisots" – adică, de fapt, de pe urma cuminecăturii și a slujbelor Bisericii –, ci și principiul că un copil prea mic pentru a avea propria credință trebuie totuși botezat „în credința celor care îl botează, în credința părinților săi, în credința întregii Biserici".

Interpretat în lumina acestei dezbateri cu Guillaume – care trebuie datată, cel mai probabil, la puțin timp după ce a fost acuzat pentru prima oară de erezie, cu ocazia Conciliului de la Pisa, din 1135 –, comportarea lui Henri în Le Mans și în confruntarea sa cu episcopul Hildebert, urmată de expulzarea sa din oraș, ne oferă un *tableau vivant* al luptei dintre două lumi, despre care am vorbit în capitolul de față. Hildebert de Lavardin, reformator, erudit, latinist desăvârșit și poet rafinat, a fost un produs perfect al primelor stadii ale renașterii educaționale (care face subiectul capitolului următor) și un reprezentant excepțional al culturii metropolitane create prin această renaștere – precum și prin diversele căsătorii între aristocrați și prin codul

cavaleresc care erau corespondentele laice ale acestei culturi – şi prin universalizarea şi centralizarea practicilor şi controlului Bisericii. Călătoria sa la Roma, pentru sinodul de Paşte, lăsând oraşul Le Mans la dispoziţia lui Henri, a fost rezultatul, vehiculul şi simbolul acestei lumi mai largi. Ca reformator şi apărător al autorităţii universale, Hildebert a fost într-un inevitabil dezacord şi cu canonicii catedralei sale, care, potrivit afirmaţiilor propriului său biograf, erau, în mod ciudat, nereformaţi. Întâmpinându-l pe Henri ca ascet şi predicator după tiparul lui Robert d'Arbrissel – prietenul şi protejatul său, precum şi duşmanul proprietăţii private şi al căsătoriei în rândul clericilor –, nu se poate ca el să nu fi anticipat faptul că mesajul lui Henri în perioada de penitenţă era menit să-i zguduie pe prelaţi şi să creeze necesitatea introducerii vieţii comune, cum se întâmpla în mare parte din nord-vestul Europei de mai bine de jumătate de secol şi, până şi în acest colţ înapoiat, de o generaţie. Dacă Hildebert a avut parte, până la urmă, de mai mult decât s-ar fi aşteptat, nu a fost atât din cauza tulburărilor publice pe care le-a creat Henri – reformatorii se confruntaseră cu ele destul de des după domnia patarinilor în Milano –, cât din pricina naturii radicale şi intransigente a învăţăturilor acestuia, orientate nu doar împotriva abuzurilor vechii lumi (pe care atât el, cât şi Hildebert le condamnau la unison), ci chiar împotriva temeliilor noii lumi (pe care Hildebert era decis să o instaureze). După cum se plângea Bernard de Clairvaux în scrisoarea adresată oamenilor din Languedoc înainte de a începe să predice împotriva lui Henri în regiune în 1145, „la auzul vocii unui eretic îţi astupi urechile în faţa tuturor profeţilor şi apostolilor care, într-un singur spirit şi o singură credinţă, au unit Biserica din toate naţiunile, printr-o singură credinţă întru Hristos"[102]. În ceea ce-l priveşte pe Henri, acesta a continuat să respingă structurile abstracte ale autorităţii în favoarea celor bine înrădăcinate în comunitatea însăşi, pentru a afirma valorile micii comunităţi, în care grupuri mici de bărbaţi şi femei stăteau alături ca egali, depindeau unul de celălalt şi erau suspicioşi faţă de străini şi ostili faţă de oricine venea din afară să le ceară supunerea, credinţa sau averea.

Povestea raporturilor de încredere şi trădare dintre liderii Păcii lui Dumnezeu şi populaţia Aquitaniei, dintre Hildebert şi Henri, s-a repetat de numeroase ori în timpul primei revoluţii europene şi al celor care au urmat. Ea izvora din contradicţia procesului de „reformă", rămasă nerezolvată şi care, de fapt, nici nu putea fi rezolvată. Atât

respectabilitatea spirituală, cât şi coerenţa intelectuală trebuiau să se conformeze unei lungi tradiţii spirituale de sărăcie „apostolică", adânc înrădăcinată în teologia neoplatoniciană de la sfârşitul perioadei carolingiene, conturată sub formă programatică şi propagată pe tot cuprinsul Europei de către papalitatea gregoriană şi agenţii acesteia. În plus, controlul consolidat al elitelor locale asupra pământurilor şi funcţiilor oficiale pe care le pretindea Biserica nu putea fi înfrânt, de cele mai multe ori, decât prin recanalizarea indignării publice stârnite de nemulţumiri care, deşi foarte răspândite, erau privite de fiecare comunitate ca probleme proprii: pretenţia la zeciuieli şi servicii, nepotrivirea preoţilor cu funcţiile pe care le ocupau ş.a.m.d. Totuşi, inevitabil, oricât de dramatică sau violentă ar fi fost această încleştare, ea nu a dus la noul Ierusalim, la zorile milenare ale libertăţii şi dreptăţii evocate implicit sau explicit în predicile şi adunările publice, ci la o şi mai strânsă alianţă între Biserică şi magnaţii locali şi la o exploatare mai eficientă a unei societăţi mult mai ierarhizate decât a predecesorilor. În interpretarea textelor fragmentare şi înflăcărate care constituie mărturiile scrise despre erezia populară din secolele al XI-lea şi al XII-lea ne este adesea dificil să fim siguri dacă acuzaţiile reflectă un protest popular real sau, mai degrabă, suspiciunile şi temerile acuzatorilor. Din punctul nostru de vedere, nu e foarte important. Se prea poate ca „maniheiştii" care, potrivit lui Ademar, acţionau în rândul poporului să fi existat cu adevărat şi să fi început să exprime opoziţia celor săraci faţă de seniorie şi faţă de Biserica imperială. În schimb, e sigur că, afirmându-le prezenţa, cei puternici începuseră să-şi pregătească apărarea.

4

Cultura dominantă

1. Educaţia superioară

„Către stăpânul ei, sau mai degrabă tatăl sau soţul ei, sau mai degrabă fratele ei, de la servitoarea lui sau mai degrabă fiica sau soţia lui, sau mai degrabă sora lui, către Abélard, de la Héloïse."[1] Ca fostă elevă, care-i devenise amantă, apoi soţie, apoi soră întru religie (prin faptul că amândoi s-au călugărit după ce Abélard fusese castrat de rudele ei răzbunătoare), şi ca stareţă a mănăstirii Sfântului Duh – a cărei conducere spirituală şi-o asumase pentru o vreme Abélard, acum şi el abate –, Héloïse era îndreptăţită să-i reamintească în deschiderea celebrei lor corespondenţe că relaţia lor era deosebit de complicată. E una dintre temele asupra căreia au revenit amândoi în mod constant în dezbaterea aprinsă ce a urmat. Ce obligaţii aveau unul faţă de celălalt şi faţă de alte persoane (cum ar fi studenţii lui Abélard sau călugăriţele Héloïsei), în diferitele calităţi pe care le aveau – sau le-ar fi putut avea – unul faţă de celălalt? Această problemă nu ţinea doar de comportament sau atitudine, ci şi de sentimente şi convingeri. Cum ar trebui să-şi amintească o călugăriţă fosta ei pasiune şi ce supunere îi mai datorează ea acum soţului sau superiorului spiritual? Cum ar trebui să se gândească şi să-i scrie Abélard soţiei sale acum, ca soţ despărţit de forţa împrejurărilor şi de legămintele monahale? Cum se împăcau căsătoria şi perspectiva de a avea copii cu vocaţia sa de filosof? Oare ar fi fost mai potrivit pentru Héloïse rolul de amantă – ea însăşi insistă că l-ar fi preferat – decât cel de soţie şi oare le-ar fi permis să-şi continue viaţa alături, în armonie cu cariera profesorală a lui Abélard?

Aceste scrisori sunt, probabil, documentele cele mai personale din toată literatura secolului al XII-lea – dar, din perspectiva preocupării faţă de rol şi identitate, faţă de comportamentul şi sentimentul adecvat

al oamenilor în anumite circumstanțe și poziții sociale, ele sunt cât se poate de tipice pentru epoca respectivă[2]. Sunt tipice în special pentru că dezbaterea se poartă aproape exclusiv în termeni religioși: pentru Abélard, problema permanentă e ce anume e pe placul lui Dumnezeu și, prin urmare, cum poate fi mântuită Héloïse, în timp ce faptul că Héloïse e dispusă să se îndoiască de dreptatea și chiar de înțelepciunea modului în care i-a tratat Dumnezeu, precum și să renunțe mai degrabă la perspectiva salvării decât la sentimentele sale pentru Abélard („Nu pot aștepta nici o răsplată de la Dumnezeu, pentru că sunt sigură că nu am făcut nimic din dragoste față de El"[3]) e cea mai puternică afirmare posibilă a profunzimii iubirii și disperării sale.

Deși se autoacuză amarnic de ipocrizie, pentru că, în timp ce le conduce pe maici în serviciul divin, își amintește cum făcea dragoste cu Abélard, Héloïse nu e ipocrită – nu mai mult decât Abélard, care, bântuit de teama că, din dragoste pentru el, ea se îndreaptă spre osânda veșnică, era nemilos sau fals când insista că ar trebui să lase deoparte aceste amintiri și să se dedice trup și suflet datoriilor religioase. Amândoi s-au trezit pe un drum cu destinație necunoscută, confruntându-se în viața lor personală – așa cum făcea, în experiența de zi cu zi, întreaga lume în care trăiau – cu noi dileme și opțiuni chinuitoare. Aveau nevoie de un limbaj precis și subtil în care să le încadreze, o tehnică pentru a le defini abordarea și pentru a le testa soluțiile, precum și o bază de idei, exemple și argumente destul de bogată pentru a cerceta numeroasele aspecte și dimensiuni ale relației lor îndelungate și pluridimensionale, cu toate reverberațiile sale cutremurătoare, dar și destul de flexibilă pentru a cerceta și exprima toate nuanțele pasiunilor, certitudinilor, îndoielilor și dorințelor care le-au modelat și remodelat viețile. Limbajul l-au găsit în limba latină, tehnica analitică în moștenirea Greciei (nu directă, în cea mai mare parte, ci păstrată în traduceri și exemple din autori latini), iar materialele, exemplele și argumentele în Biblie, în scrierile Părinților Bisericii și (în special Héloïse) în literatura Romei păgâne. Dar mai aveau nevoie – și nevoia lui Abélard e poate mai evidentă – să-și încadreze viețile și nenorocirile într-o ordine naturală mai amplă, nu doar pentru a găsi sensul catastrofelor care îi loviseră, ci și pentru a ajunge la acel grad de înțelegere a propriului destin, care poate fi atins doar într-un univers logic și accesibil din punct de vedere rațional – și numai cu prețul acceptării faptului că libertatea presupune responsabilitate și că a porni pe un drum înseamnă a alege o destinație. Pentru aceasta, era

nevoie nu doar de încrederea în dragostea lui Dumnezeu, ci şi în dreptatea sa, în consecvenţa sa şi în caracterul său accesibil raţiunii umane, iar Abélard şi-a petrecut întreaga viaţă de adult încercând să le demonstreze.

Problemele pe care le dezbăteau Abélard şi Héloïse îi priveau în mod direct, dar, căutând o credinţă şi o comportare dreaptă cu ajutorul dialecticii – Abélard fiind cel mai renumit exponent al acesteia în vremea sa –, ei s-au dovedit a fi copiii epocii lor. Nici o altă activitate nu era mai caracteristică acestei epoci decât compunerea de reguli. În trecut, cuvântul însuşi – *regula* – se referise aproape invariabil la o singură regulă, cea a Sfântului Benedict, după care ar fi trebuit să se călăuzească toţi călugării şi toate călugăriţele în urma Sinodului de la Aachen, din 816. Într-adevăr, la vremea respectivă se considerase că singurii oameni care aveau nevoie de o regulă după care să trăiască erau călugării şi călugăriţele. Ţăranii nu aveau prea multe de ales, iar nobilii nu puteau fi constrânşi. Acum însă, lumea devenise mult mai complicată. Renaşterea monahală dusese la apariţia unor noi ordine – printre care camaldolienii, carthusienii, cistercienii, fontevriştii, ca să numim numai câteva – şi a unor mănăstiri individuale, dintre care multe primiseră reguli noi (inclusiv cea pe care Abélard a creat-o pentru călugăriţele Héloïsei de la mănăstirea Sfântului Duh) pentru a exprima viziunea fondatorilor asupra vieţii religioase sau pentru a se adapta condiţiilor lor specifice. Reforma ecleziastică şi dezvoltarea urbană au dat naştere multor comunităţi de călugări regulaţi – clerici care trăiau după o anumită regulă, în general o variantă fie a Regulii de la Aachen, bazată pe decretele sinodului din 816 şi revăzută în secolul al XI-lea pentru a interzice proprietatea privată, fie a unei reguli atribuite Sfântului Augustin, care avea mai multe variante în uz. Transformarea lumii laice dădea naştere unor ocupaţii şi grupuri noi, unor probleme şi dileme noi, ce aveau în vedere reguli pentru pieţe şi reguli pentru negustori[4], reguli pentru ghildele comerciale şi reguli pentru cavaleri. La vremea când André, capelanul Mariei de Champagne, râdea pe seama întregului proces, existau chiar şi reguli pentru îndrăgostiţi, care reglementau modul în care un senior trebuie să abordeze o doamnă sau un păstor o păstoriţă şi stabileau dacă poate exista dragoste între soţ şi soţie. (Desigur, nu putea exista : afecţiunea lor era constrânsă, pe când dragostea nu putea fi decât liberă[5].)

La un nivel mai înalt, cele mai mari realizări intelectuale ale secolului se sprijineau pe aplicarea riguroasă a principiilor dialecticii

în afirmațiile și propozițiile extrem de numeroase, disparate, incomplete și adesea contradictorii ale Părinților și ale conciliilor Bisericii cu privire la fiecare problemă posibilă legată de credință sau de doctrină. Deceniile de la mijlocul veacului al XII-lea au dat naștere așa-numitei *Glossa Ordinaria*, ce a servit ca bază pentru orice comentariu ulterior al Bibliei, precum și *Sentințelor* lui Petrus Lombardus, care au furnizat universităților din Europa textele fundamentale în teologie până în secolul al XVII-lea. Chiar și mai remarcabil, o largă aplicare nu doar a metodei scolastice, ci și a principiilor și preceptelor dreptului roman la masa enormă și rudimentară de materiale acumulate de-a lungul secolelor, pe măsură ce episcopii și profesorii se luptau cu fundamentele teoretice, cu implicațiile practice și cu necesitățile organizatorice ale credinței lor, a dus la apariția *Concordanței canoanelor discordante* de „Gratian", un corp de legi care a guvernat viața cotidiană a tuturor europenilor până la sfârșitul Evului Mediu și au rămas valabile, pentru catolici, până la începutul secolului XX[6]. Considerăm astăzi aceste lucrări ca fiind mari realizări academice, generate de problemele fundamentale ale autorității și credinței (adevărul revelației creștine și posibilitatea de a fi reconciliat cu observațiile despre natură și cu lecțiile despre rațiune; coerența și consecvența scrierilor sale și a celor care le-au comentat; modul în care trebuie transmise preceptele și învățăturile sale credincioșilor de rând, precum și cine și în ce condiții trebuie să le transmită; autoritatea preoților săi și modul în care putea fi exercitată și sprijinită; ce legătură era între acea autoritate și legile pe care se baza și drepturile și prerogativele conducătorilor laici ș.a.m.d.). Și chiar erau astfel de realizări, dar, în același timp, influențau în mod direct și repetat dificultățile și dilemele vieții personale și publice, după cum am văzut atât de clar în cazul transformărilor relațiilor de familie și ale dreptului de proprietate, de care toți cei menționați în această carte au fost profund afectați. Nu întâmplător, profesorii de școală din secolul al XII-lea erau experți în a-și ilustra cele mai abstracte reflecții cu exemple lumești, iar una dintre colecțiile cele mai cuprinzătoare de dezbateri și meditații ce ne-a parvenit se referă la probleme de tipul: oare preoții de la Notre-Dame ar profita de câștiguri imorale dacă ar accepta oferta ghildei prostituatelor de a dona o fereastră pentru noua catedrală?[7]

Cei care se confruntau cu aceste dileme au construit, din ruinele unei lumi transformate de prefacerile din secolul anterior, edificiul impunător și extrem de coerent format de gândirea scolastică, legea

ecleziastică, învăţăturile şi practicile religioase, teoria socială şi relaţiile sociale ale Europei medievale. Majoritatea, ca fii mai mici ai micii nobilimi sau fii ilegitimi ai clericilor, proveneau din rândul victimelor celor mai evidente ale schimbărilor anterioare: dezmoşteniţii. Cu toţii erau, prin definiţie, reprezentativi pentru noua lume care se ridica din ruine. Erau, conform celebrei expresii, „oameni noi" (*novi homines*) în sensul cel mai profund – adică, indiferent de mediul din care proveneau sau de originile lor, erau cu toţii oameni de un nou tip, ducând un nou mod de viaţă, îndeplinind funcţii noi, nesigure şi nu foarte bine definite, indispensabili, în numeroase feluri, construirii lumii noi, dar, de asemenea – şi adesea tocmai din acest motiv –, foarte supărători şi mereu supuşi pericolului.

Pentru oamenii aflaţi în această situaţie, formaţia era totul – le dădea nu doar speranţa de a-şi găsi un loc de muncă şi de a obţine succesul material, ci şi de a câştiga o poziţie, un loc în lume şi de a-şi descoperi oameni în slujba cărora să-şi pună credinţa şi afecţiunea. Nu întâmplător secolul al XII-lea este primul, de la începutul Evului Mediu, care ne-a pus la dispoziţie relatări frecvente despre sălile de clasă. „Aproape în fiecare zi se revărsa asupra mea o grindină de lovituri şi cuvinte grele în timp ce mă forţam să învăţ ceea ce el nu ştia să predea. În această luptă zadarnică, am petrecut aproape şase ani alături de el, dar n-am obţinut nici o răsplată care să merite timpul pe care mi l-a luat."[8] Aşa a învăţat Guibert de Nogent limba latină. Nu a vrut să se plângă mamei sale despre bătăile pe care i le administra cu regularitate magistrul său, dar, într-o zi, ea i-a dat jos cămaşa şi, „văzându-mi micile braţe pline de vânătăi şi pielea de pe spate umflată de atâtea lovituri cu nuiaua, mi-a spus: «Nu vei deveni niciodată preot şi nici nu vei mai suferi atât pentru a căpăta o educaţie». Auzind acestea, m-am uitat la ea cu o privire cât mai plină de reproş şi i-am răspuns: «De-ar fi să mor pe loc şi tot n-o să renunţ să-mi învăţ lecţiile şi să devin preot»"[9]. Guibert a considerat că în spatele brutalităţii magistrului său se ascundea incompetenţa acestuia – dar, chiar dacă ar fi studiat cu Bernard de Chartres, „cel mai mare izvor de învăţătură din vremea sa" (cu vreo jumătate de secol mai târziu), ar fi aflat că, aşa cum spune John din Salisbury, „având în vedere faptul că exerciţiul fizic ne întăreşte şi ne ascute minţile, Bernard făcea orice efort pentru a-şi face elevii să imite ce auzeau. În anumite cazuri, apela la predici, în altele la pedepse, cum ar fi biciuirea"[10]. Pierre Abélard a avut mai mult noroc, pentru că, spune el, „cu cât avansam mai rapid şi mai uşor

în studiu, cu atât mai mult mă dedicam, până când am devenit atât de prins de dragostea pentru învăţătură, încât am renunţat la gloria unei vieţi de soldat şi mi-am lăsat moştenirea şi drepturile de prim născut fraţilor mei şi m-am retras la curtea din Mars pentru a îngenunchea la picioarele Minervei. [...] Am început să călătoresc prin câteva provincii, ţinând dezbateri ca un adevărat filosof peripatetic [...]"[11].

Amintirile lui Abélard din sala de clasă nu erau legate de bătăile pe care le-a primit, ca orice băiat, în primele clase de şcoală, ci de răsunătoarele înfrângeri logice de mai târziu, ca student în dialectică, pe care le-a impus el însuşi profesorilor săi. Puterea sa de a atrage studenţii spre propriile sale prelegeri se desprinde, în mod remarcabil, din două amintiri cărora le datorăm mare parte din cunoştinţele noastre despre schimbările petrecute în Paris în deceniile cruciale ale anilor 1120 şi 1130. Otto din Freising era fiul margrafului de Austria şi nepotul împăratului Henric al IV-lea. John din Salisbury şi-a primit educaţia primară de la un preot de parohie care se ocupa, printre altele, şi de magie şi s-a întreţinut ca student în Paris servind drept preceptor copiilor unor nobili – ca Guibert – pentru că „îmi lipsea ajutorul prietenilor şi rudelor, iar Dumnezeu m-a ajutat în acest chip şi mi-a uşurat sărăcia"[12]. Otto a devenit episcop de Freising în 1138, funcţie ce i-a fost oferită în dar de fratele său vitreg, recent-încoronatul împărat Conrad al IV-lea, şi a fost sfetnicul şi biograful unui alt împărat, nepotul său, Frederic Barbarossa. John a slujit îndelung şi din greu în casele a doi arhiepiscopi de Canterbury, Theobald şi Thomas Becket, împărtăşind exilul şi pericolele celui de-a doilea, fiind unul dintre cei mai fideli susţinători ai acestuia, înainte de a câştiga, ca răsplată binemeritată, postul de episcop de Chartres, în 1176. Loialităţile lor politice şi ecleziastice contrastau atât de puternic pe cât difereau mediile din care proveneau şi evoluţia carierelor lor – John erau un susţinător înfocat al papalităţii în toate problemele majore ce împărţeau Europa în vremea aceea, printre care lungul conflict dintre Frederic Barbarossa şi mai mulţi papi la rând a fost cel mai mare –, dar şi-au amintit de celebrul lor profesor şi de controversele în care se implica, aproape în aceiaşi termeni şi într-o latină la fel de rafinată şi de elegantă. Ceea ce ne arată că şcolile creau rapid o singură cultură dominantă şi o singură clasă educată.

Puţine generaţii de intelectuali europeni au fost atât de fascinate de propria educaţie şi puţini au fost la fel de entuziasmaţi să-şi expună trofeele sub forma citatelor din clasici, aluziilor la şi ecourilor din

scrierile clasice şi patristice, care abundă în operele lor. Nu putem şti sigur dacă Guibert, descriind modul în care era bătut, intenţiona să le amintească cititorilor de profesorul roman de limbi Quintilian, ale cărui precepte le aplica Bernard de Chartres, dar cu siguranţă intenţiona să facă aluzie la plângerile similare ale lui Augustin din Hippona (din *Confesiuni*) despre propriile sale zile de şcoală şi s-ar putea să mai fi avut în minte, prin contrast, recomandările mai blânde ale papei Grigore I. Comparându-se cu un filosof peripatetic, Abélard sugera – cu aroganţa-i caracteristică, cum ar fi spus duşmanii săi – că era discipolul lui Aristotel şi anticipa complimentul pe care i-l va face, la rândul său, John din Salisbury, numindu-l „peripateticul din le Pallet, care şi-a câştigat un asemenea prestigiu în rândul contemporanilor săi, încât a ajuns să fie considerat singurul capabil să-l înţeleagă într-adevăr pe Aristotel"[13].

Cele câteva propoziţii pe care le-am citat din scrierile lor spun multe nu doar despre cultura pe care cei trei o împărtăşeau, în special prin dragostea lor faţă de clasicii greci şi romani, ci şi despre schimbările dintre cele trei generaţii importante pe care le reprezentau. Guibert s-a născut, probabil, în 1064[14], Abélard în 1079, iar John din Salisbury, care a plecat la Paris ca tânăr student (*adolescens modicum*) în 1136, s-a născut prin 1120. Guibert, ca şi Abélard, a considerat învăţătura o vocaţie, pe care şi-a ales-o în mod conştient, preferând-o rangului de cavaler. Nu era primul fiu născut, dar ne spune că, în conversaţia citată mai sus, mama lui i-a promis că, dacă vrea să devină cavaler, îi va oferi armele şi echipamentul de care are nevoie pentru a intra într-o casă nobilă pentru pregătire (nu îi lipseau relaţiile necesare pentru a face acest lucru). Oferta subliniază groaza ei faţă de lovituri, deoarece era o femeie pioasă, iar atunci când a fost la un pas de moarte la naşterea lui Guibert, tatăl acestuia, la disperare, jurase că dacă totul avea să se termine cu bine, copilul va fi dedicat religiei. Legământul se referea în mod precis la cariera preoţească şi nu la cea monahală (probabil reflectând speranţele tatălui cu privire mai degrabă la patronajul ce putea fi disponibil decât la o apreciere comparativă a celor două moduri de viaţă), iar una dintre plângerile lui Guibert la adresa magistrului său este că „părea să aştepte de la mine să mă comport ca un călugăr, mai degrabă decât ca un preot". Când a luat hotărârea de a deveni călugăr, după câţiva ani, atât mama sa, cât şi magistrul s-au opus cu vehemenţă: nu era ceea ce se preconizase prin promisiunea tatălui şi prin educaţia ce i se dăduse[15].

Ca oameni cu o poziție nesigură în ordinea socială, învățații erau obligați să colinde din loc în loc. Când Abélard a plecat din le Pallet, era încă obligatoriu să mergi de la o școală la alta, să înveți de la fiecare ce putea preda profesorul de acolo, din cărțile pe care se întâmpla să le cunoască. Când a ajuns la Paris, probabil prin 1098, orașul era dominat de un singur magistru, Guillaume de Champeaux, și, voind să devină el însuși profesor, Abélard a fost obligat să meargă la Melun. Succesul său, precum și atracția exercitată asupra studenților au constituit unul dintre motivele pentru care situația s-a schimbat în decursul generației următoare, deși s-ar putea ca, sub vraja strălucitelor sale memorii, să-i exagerăm rolul. Când John din Salisbury a părăsit Anglia, în 1136, s-a îndreptat direct spre Paris și a rămas acolo vreme de doisprezece ani. Parisul eclipsa de acum toate celelalte centre, nu doar prin nivelul înalt al educației, ci și prin numărul de profesori. John ne povestește că a reușit să lucreze cu specialiști în toate științele umaniste, atât *trivium* (gramatică, retorică și dialectică, în primele două dintre ele John având deja o bază, deoarece a trecut imediat la prelegerile lui Abélard, în dialectică), cât și *quadrivium* (aritmetică, astronomie, geometrie și muzică), înainte de a trece la studiul mai avansat al teologiei. Totuși, organizarea instituțională care a dus la nașterea Universității din Paris nu exista încă. De exemplu, rectorul din Paris a fost scutit de către papa Alexandru al III-lea de interdicția recentă de a lua taxe pentru dreptul de a preda – fără de care nimeni nu putea preda în dioceză – abia în 1174, și abia la al treilea Conciliu de la Lateran din 1179 i s-a interzis să refuze acest drept cuiva care fusese acceptat de magiștri în rândul lor, ceea ce confirmă că, la data respectivă, aceștia erau deja organizați în mod oficial ca ghildă. Totuși, programa de studiu – a cărei parcurgere cu succes va sta la baza admiterii ca magistru pe tot parcursul Evului Mediu – fusese deja, în mod evident, introdusă, atât în principiu, cât și în practică, pe timpul lui John din Salisbury. Dimpotrivă, succesele fluctuante ale lui Abélard și eșecurile sale dinainte de anii 1120 au depins mult mai mult de influența pe care o avea la curtea regală protectorul său, Étienne de Garlande, decât de dispoziția colegilor săi magiștri[16]. Totuși, povestirile sale sugestive despre manevrele rivalilor săi, menite să-l împiedice să se stabilească la Paris sau la Laon, precum și descrierea mai optimistă a lui John despre felul în care a trecut, prin înțelegere, de la un magistru la altul, arată că profesorii începeau să funcționeze ca o colectivitate, la bine și la rău. Desigur,

putem fi uşor de acord că eşecul lui Bernard de Clairvaux din 1148 de a obţine aprobarea pentru condamnarea ca eretic a unui alt profesor de-al lui John din Salisbury, Gilbert de la Porée, la Conciliul de la Reims, aşa cum o obţinuse pe aceea a lui Abélard la Sens, în 1140, a fost, în mare parte, rezultatul faptului că profesorii învăţaseră să se comporte ca o colectivitate[17].

Parisul nu a rămas mult timp fără concurenţi pentru locul de frunte pe care îl ocupa. Pe la sfârşitul anilor 1150, Otto de Freising considera că, pentru un tânăr ambiţios, Bologna este mai potrivită[18]. Bologna se ridicase, chiar mai brusc decât Parisul din tinereţea lui Otto, ca un bastion atât al profesorilor de drept civil – codul de legi al lui Iustinian –, cât şi de drept canonic. Alături de studenţii lor, ei ofereau rapid Europei capacitatea de a-şi crea, pentru prima oară de la sfârşitul Antichităţii, un corp unic de legi, promulgate şi aplicate printr-un set uniform de tribunale şi proceduri. Acest lucru a fost posibil datorită unei singure cărţi, *Concordia discordantium canonum* sau *Decretum* de „Gratian". *Decretum* – după cum ştim acum, graţie lui Anders Winroth[19] – nu era opera unui singur autor, ci a doi autori diferiţi. A fost redactată pentru prima oară în anii 1130, aparent ca manual de utilizat în sala de clasă, iar trăsătura sa esenţială era luciditatea şi consecvenţa cu care autorul utiliza metoda dialectică pentru a supune unei analize ordonate şi sistematice peste două mii de opinii adunate dintr-o amplă colecţie de scrisori şi decrete papale, hotărâri şi judecăţi ale conciliilor şi sinoadelor şi din scrierile Părinţilor Bisericii şi ale avocaţilor canonici anteriori, cum ar fi Burchard de Worms, Anselm de Lucca şi Ivo de Chartres, pentru a rezolva contradicţiile şi punctele neclare ale acestora şi pentru a scoate la suprafaţă (aşa cum considera el) armonia şi coerenţa din substrat. „Gratian 1", după cum îl numeşte Winroth, a utilizat principiile dreptului civil roman care se păstraseră în formă fragmentară prin adoptarea şi adaptarea lor, de-a lungul secolelor, în cadrul sistemului legal al populaţiilor şi oraşelor din nordul Italiei, dar se pare că nu era familiarizat în mod direct cu *Corpus iuris civilis*, culegerea finală de drept roman, creată pentru Iustinian în anii 530. „Gratian 1" şi-a încheiat lucrarea în jurul anului 1140. La începutul anilor 1150, fusese deja revăzută şi adăugită masiv, probabil de către unul dintre studenţii săi, care a exploatat dreptul roman mult mai mult. Spre deosebire de magistrul său, „Gratian 2" cunoştea *Codexul* lui Iustinian la prima mână, probabil deoarece era studiat şi folosit (deşi nu predat în mod sistematic) de unii dintre membrii marii şi activei comunităţi

de avocați din Bologna. Tocmai această cunoaștere directă a făcut posibilă fuziunea efectivă dintre dreptul civil roman și dreptul canonic în *Corpus iuris canonici* și a făcut ca Bologna să devină, în anii 1150 și 1160, locul de unde tinerii ambițioși și entuziaști și-au obținut arsenalul de cunoștințe și tehnici legale pentru a-l răspândi la curțile Europei latine. Astfel, ei au pus la dispoziția conducătorilor lor, atât laici, cât și ecleziastici, o formidabilă tehnologie și o putere nouă – și, în ciuda fragmentării oficiale a suveranității, au pus bazele unei singure culturi și practici juridice, pentru prima oară de la dispariția Imperiului Roman.

Se pare că, în anii 1170 și 1180, studiile de drept au început să atragă studenți avansați la Oxford, un oraș care, în secolul al XII-lea, avea mulți profesori, dar nici o Școală. Însă, o dată cu rectoratul lui Robert Grosseteste, în anii 1220, teologia a fost cea care a făcut ca Oxford să devină a doua mare universitate din nordul Europei[20]. Statutele legale și structurile formale ale celor trei universități au fost stabilite la câțiva ani diferență, nunții papali promulgând statutul Oxfordului în 1214 și pe cel al Parisului în 1215, iar papa Honorius al III-lea însuși pe cel al Bolognei, în 1219. Necesitatea de a face acest lucru s-a ivit în mare măsură, în toate cele trei cazuri, datorită frecvenței și seriozității din ce în ce mai mari ale disputelor dintre profesori și studenți, pe de o parte, și autoritățile orașului în care se găseau, pe de altă parte – iar în cazul Parisului, de asemenea, și între profesori și episcop. Una sau alta dintre ele a stat ca model pentru cele aproximativ treizeci de universități care s-au înființat în Europa în următorii o sută de ani.

Chiar dacă nu am avea alte indicii, entuziasmul regilor și al miniștrilor acestora față de noile universități ar fi mai mult decât suficient pentru a dovedi că dezvoltarea educației superioare s-a născut în primul rând din nevoia de aptitudini de guvernare. Universitatea din Paris își datorează statutul lui Filip August. Primul colegiu cu internat din Paris a fost înființat de Robert de Sorbon, un capelan de-al lui Ludovic al IX-lea, în jurul anului 1257, iar primul colegiu de la Oxford, de către un cancelar de-al lui Henric al III-lea, Walter de Merton, în 1264. Curând după aceea, fiecare monarh a considerat că o universitate e indispensabilă pentru menținerea autorității regale și pentru bunăstarea regatului. Universitatea din Napoli a fost înființată de Frederic al II-lea în 1224, pentru a-i sprijini războiul de propagandă împotriva papalității, iar cea din Toulouse, de către papa Grigore al IX-lea în 1229, pentru a combate erezia albigenzilor. *Reconquista* spaniolă a fost punctată de întemeierea unei serii de universități, începând cu cea

de la Salamanca, fondată de către Alfons al IX-lea de León (cca 1220-1230, printr-un decret dat de Alfons al X-lea în 1255), şi incluzându-le pe cele din Lisabona şi Coimbra, din noul regat al Portugaliei (1290). Universitatea din Praga, fondată de Carol al IV-lea în 1347, a fost prima din Sfântul Imperiu Roman şi prima dintre numeroasele fundaţii care, de-a lungul secolelor al XIV-lea şi al XV-lea, au marcat creşterea noilor regate din Europa Centrală şi de Nord şi interesele regilor acestora de a stimula elitele locale din regiunile înrudite[21]. Nu e de mirare că puţine dintre acestea s-au ridicat la nivelul de cosmopolitism al Parisului şi nici una nu a atins exuberanţa Parisului şi a Bolognei din anii lor de început – dar, în orice caz, au înzestrat intelectualitatea noii Europe, incluzând clerul său înalt şi multe dintre oficialităţile sale publice, cu o limbă, o formare şi o perspectivă comune.

2. Pe umerii giganţilor

Alături de cavalerie, corespondentul său laic, scolasticismul (aşa cum a ajuns să fie cunoscut sistemul de educaţie ale cărui începuturi le-am descris anterior, precum şi modurile de gândire şi de exprimare asociate acestuia) era expresia cea mai clară şi mai evoluată a înaltei culturi europene care s-a format în timpul secolului al XII-lea şi s-a desăvârşit în secolul al XIII-lea. Realizarea cea mai importantă şi mai caracteristică a acestei culturi a fost întreţeserea unui număr mare de variante locale într-un singur model universal. Înainte ca Abélard să ajungă la maturitate, fiecare magistru preda ce se pricepea pe baza cunoştinţelor pe care le avea şi a cărţilor de care dispunea; când studentul termina de învăţat se muta în alt loc, la un alt magistru. La începutul secolului al XIII-lea, universitatea – *studium generale* – era definită de capacitatea magiştrilor săi de a preda, la un loc, toate ştiinţele umaniste. Prin urmare, programele universităţilor care apăreau erau în esenţă identice. Ele difereau prin modul în care abordau şi insistau asupra studiului avansat al teologiei, al dreptului civil sau canonic (toate trei fiind exemple ale aceluiaşi proces de sudare a antecedentelor disparate şi fragmentare într-un sistem de gândire omogenizat şi coerent) sau al medicinei. Schimbarea aceasta e corespondenta directă a celei care a avut loc în construirea de biserici. O panoplie de forme locale – de o largă varietate, dar unite de o

asemănare evidentă, ce ne îndreptățește să le numim pe toate romanice – a fost înlocuită, la nord de Alpi, de uniformitatea stilului gotic, care s-a răspândit pornind din Île-de-France după mijlocul secolului al XII-lea. Variațiile sale ulterioare, oricât ar fi fost ele de spectaculoase, țin mai mult de cronologie decât de geografie. Schimbări similare au avut loc în dedicarea noilor biserici, pe măsură ce cultul Sfintei Fecioare îl înlocuia rapid pe cel al nenumăraților sfinți locali, precum și în liturghiile acestora, pe măsură ce răspândirea notației muzicale – inventată de călugărul clunizian Guido d'Arezzo în anii 1030, înaintașul direct al notației moderne – a făcut posibilă, pentru prima oară, reproducerea precisă a muzicii după o partitură scrisă. Chiar și în ceea ce privește pelerinajul, pentru a menționa un ultim exemplu, putem observa același proces. Comunicațiile mai bune, călătoriile mai frecvente și diferențierile sociale tot mai mari i-au încurajat în mod special pe cei mai prosperi să facă pelerinaje în locuri tot mai depărtate, iar sanctuarele locale s-au trezit din ce în ce mai mult integrate într-o ierarhie bine definită, astfel încât, de exemplu, un locuitor din Northumbria se putea aștepta să câștige, progresiv, mai multă apreciere și prestigiu mergând mai întâi la Finchale (pe râul Wear, lângă Durham) și apoi la Canterbury[22]. Aparițiа marilor morminte ale sfinților, atrăgând pelerini din toată Europa, a ajutat la țeserea tot mai strânsă a legăturilor comunitare: în secolul al XII-lea, toate rutele de pelerinaj din Europa transalpină duceau în final la Compostela și, prin urmare, în cea mai mare parte a călătoriei, departe de Roma.

Există câteva indicii ale formării, în timpul secolului al XII-lea și în special în a doua sa jumătate, a unei noi culturi înalte, mult mai integratoare decât cele dinainte, nu doar în ceea ce privește formarea și perspectiva elitelor sale, ci și, prin autoritatea și prestigiul mult sporit al papalității romane, din punctul de vedere al raportului dintre elementele sale nordice și cele mediteraneene. Circulația mai frecventă și mai regulată între biserici și între piețe, precum și eliberarea forței de muncă pentru a permite îndeletniciri mai specializate și mai puțin lumești și un consum pe măsură crease o infrastructură mai strâns întrețesută și mai elastică pentru producerea și schimbul de cunoștințe și idei, precum și de bunuri și servicii. Până în vremea lui Abélard, probabil că în Europa Occidentală nu se preda și, desigur, nu se citea nici o lucrare patristică sau clasică necitită și nepredată, cel puțin ocazional, de pe vremea lui Beda. Existau chiar câțiva oameni – Gerbert d'Aurillac (papa Silvestru al II-lea, † 1002), care a predat și

quadrivium, şi *trivium* pe vremea când era profesor la Reims, este cel mai celebru – care citiseră atât de mult, încât stăpâneau, virtual, întregul corp de cunoştinţe existente. Totuşi, Gerbert nu e un caz tipic. Dimpotrivă, cunoştinţele şi ingeniozitatea sa erau atât de ieşite din comun, încât au alimentat zvonurile de vrăjitorie care însoţeau, poate inevitabil, ridicarea unui om de origine obscură, din Auvergne, la înălţimea curţii imperiale şi a papalităţii romane. Ceea ce se schimba – şi se schimba cu o rapiditate din ce în ce mai mare – la graniţa dintre secolele al XI-lea şi al XII-lea era faptul că tot ceea ce cunoscuse Gerbert devenise accesibil (şi, în fond, realizabil) aproape oricărui tânăr talentat, înzestrat cu suficientă energie şi cu un minim suport financiar pentru a-l susţine de-a lungul drumului.

Încercarea de evaluare a elementelor noi şi originale din cadrul mişcărilor intelectuale din secolele al XI-lea şi al XII-lea prin comparaţie cu elementele de continuitate din secolele al IX-lea şi al X-lea eşuează rapid într-o problemă de semantică. Deşi, între epoca lui Gerbert şi cea a lui Abélard, în fondul de cunoştinţe nu apăruseră multe elemente individuale noi, creşterea sa imensă, precum şi sporirea capacităţii de a-l folosi şi a utilizărilor la care putea fi supus au transformat sfera şi complexitatea gândirii şi educaţiei europene. S-au transformat din nou între mijlocul veacului al XII-lea şi mijlocul celui de-al XIII-lea, datorită recuperării moştenirii filosofice şi ştiinţifice a Greciei antice – care fusese păstrată şi îmbogăţită de lumea musulmană – printr-o abundenţă de traduceri din Spania, Sicilia şi Constantinopol. Efortul de a absorbi acest fond vast de materiale şi idei noi şi de a-l face să se împace cu moştenirea patristică şi cu autoritatea catolică a creştinătăţii latine, culminând cu *summa* lui Toma d'Aquino (1265-1273), a fost marea realizare a şcolilor din cea de-a doua jumătate a secolului al XII-lea şi din prima jumătate a celui de-al XIII-lea. Încă o dată, domeniul construcţiilor ilustrează cel mai clar ideea esenţială, vizibilă în multe alte domenii. Elementele structurale ale arhitecturii gotice, cupola ascuţită, bolta ogivală, arcul butant sau predecesoarele lor imediate pot fi observate în multe biserici „romanice" – toate sunt prezente în catedrala din Durham (construită între 1093 şi cca 1130) –, dar combinarea acestor elemente în mod conştient şi exploatarea ei în mod sistematic era un fenomen revoluţionar ce a dus la realizarea unor construcţii de o dimensiune, splendoare şi complexitate tehnică şi estetică la care nici măcar nu se visase până atunci. Continuitatea părţilor s-a pierdut în continuitatea întregului şi şi-a păstrat originalitatea intactă.

Crearea unei noi culturi înalte sau erudite nu numai că depindea de reconstrucția ordinii sociale și economice, ci furniza și mecanismele de transmitere și răspândire a aptitudinilor – gândire ordonată, știință de carte, socotit și agilitate juridică –, esențiale pentru realizarea și distribuirea profitului și pentru exercitarea puterii pe care o putea genera noua ordine. Prin urmare, a devenit stringentă atât identificarea celor ce vegheau asupra învățăturii, cât și a mijloacelor de a obține, evalua și transmite de la o generație la alta aptitudinile și autoritatea pe care o conferea învățătura. Cine urmau să fie piticii de pe umerii giganților? Aceasta era miza în lupta dusă de *magistri* pentru a-și asigura autonomia. În mare parte, lupta lor a fost exprimată și simbolizată de tensiunea dintre credință și rațiune, ce a fost laitmotivul dezvoltării școlilor, în special în prima parte a perioadei respective. Confruntările care au stârnit cel mai mare interes și au avut cele mai îndelungate efecte nu au fost cele dintre magiștrii înșiși, ci confruntarea dintre un profesor strălucit și carismatic, cel dintâi dintre eruditi, pe de o parte, și un senior sau un cleric cu greutate, de cealaltă parte.

Prima și, din foarte multe puncte de vedere, cea mai importantă dintre aceste controverse a durat mai bine de treizeci de ani, învârtindu-se în jurul problemelor ridicate de Berengar de Tours cu privire la sensul și interpretarea doctrinei conform căreia, în timpul liturghiei, pâinea și vinul devin trupul și sângele lui Hristos, ținând cont de ceea ce Berengar susținea a fi un fapt evident, și anume că, la sfârșitul liturghiei, acestea rămân în continuare pâine și vin[23]. Semnificația disputei pentru discuția de față nu ține doar de substanța ei, ci și de extraordinarele sale ecouri politice și de faptul că, în timp ce Berengar a atras o lungă serie de oponenți puternici, fiecare dintre ei, la rândul său, a purtat discuția din ce în ce mai mult în termenii lui Berengar și cu metodele acestuia[24]. Berengar s-a născut într-o familie nobilă în primii ani ai secolului al XI-lea și a devenit preot în Tours în 1031 și arhidiacon la Angers cam cu zece ani mai târziu. A fost elevul lui Fulbert de Chartres, cel mai renumit profesor al generației sale, dar și o înaltă personalitate politică (fusese implicat, de exemplu, în intrigile care au precedat arderile pe rug de la Orléans din 1022), a cărui corespondență ni-l prezintă în centrul unei rețele largi de prieteni și discipoli. Berengar însuși și-a atras numeroși elevi credincioși – dușmanii săi spuneau că-i susținea financiar pentru a-i răspândi învățăturile eretice – și a devenit o persoană importantă la curtea contelui Geoffroi „Martel" de Anjou. Prima condamnare a învățăturilor sale a

fost rezultatul unui aranjament al inamicilor lui Geoffroi. Cazul împotriva lui Berengar a fost susţinut de Lanfranco di Pavia (viitorul arhiepiscop de Canterbury), şi el un renumit profesor şi dialectician, la origine avocat în Lombardia, devenit, între timp, abate de Bec şi sfetnic apropiat al lui William de Normandia. Condamnarea a fost pronunţată în 1050, la Roma şi Vercelli, de către papa Leon al IX-lea – care-l pusese recent pe Geoffroi şi domeniul său sub interdicţie – şi a fost acceptată de Henri I al Franţei ca o declaraţie de război împotriva ereziei, justificând invazia pe care o plănuise în Anjou. Acest proiect a fost abandonat în 1052, când s-a încheiat pacea, dar nu înainte ca un sinod din Paris să-i fi ameninţat pe susţinătorii lui Berengar cu moartea, în caz că nu se deziceau de el. Berengar a continuat să-şi apere poziţia cu ardoare, în mod public, negând în acelaşi timp, de câteva ori, afirmaţii ce-i fuseseră atribuite de către acuzatorii săi, până când a fost convins să afirme prezenţa trupului la altar „în substanţă" (*substantialiter*) şi nu doar metaforic, la sinodul din Postul Mare, în 1079, în termenii pronunţaţi de Grigore al VII-lea, care se pare că s-a comportat în acest caz atât cu precauţie, cât şi cu înţelegere[25]. Ulterior, Berengar a rămas tăcut până la moartea sa, în 1088, deşi argumentele pro şi contra învăţăturilor sale, reale sau presupuse, au continuat să se dezlănţuie.

Putem recunoaşte acelaşi tipar în procesele intentate împotriva lui Pierre Abélard, sub acuzaţia de erezie. Conform propriei sale relatări, era vorba de o răzbunare pusă la cale de oponenţii săi învinşi de triumful său la catedră. Abélard e mai puţin explicit cu privire la contextul politic al acuzaţiilor, dar legătura sa cu Étienne de Garlande ne arată clar că exista un asemenea context. Primul său proces, la Soissons, în 1121, a fost rezultatul acuzaţiilor a doi dintre elevii lui Anselm de Laon, Alberic şi Lotulph, potrivit cărora ar fi afirmat în faţa clasei că cele trei persoane ale Sfintei Treimi sunt de fapt trei divinităţi, nu una singură. La procesul său, prezidat de un nunţiu papal, au luat parte numeroşi demnitari laici şi ecleziastici. Abélard a adus cu sine un exemplar al cărţii sale despre Sfânta Treime pentru a putea dovedi falsitatea acuzaţiilor, dar oponenţii săi ştiau prea bine cât era de priceput în arta argumentării pentru a-i permite acest lucru şi, prin urmare, a fost condamnat fără să fi fost audiat, a trebuit să-şi ardă cartea, i s-a interzis să predea şi a fost obligat să se retragă la mănăstire. I-au trebuit cam cincisprezece ani – data exactă a întoarcerii sale în şcolile din Paris în anii 1130 nu e cunoscută – pentru a-şi

recâștiga reputația. A fost din nou supus unui atac, de data aceasta din partea lui Bernard de Clairvaux, îndemnat stăruitor de Guillaume de Saint Thierry și de alții, și a fost judecat în fața unui alt conciliu, de data aceasta la Sens, în 1140. Încă o dată, procesul a fost ocazia unui mare spectacol public, a fost prezidat de alt nunțiu papal și s-a desfășurat în prezența lui Ludovic al VII-lea, adică a regelui însuși. Mai-marii Bisericii și ai regatului, adunați aici, n-au avut parte de distracția la care se așteptau, pentru că, intrând în încăpere, Abélard a oprit procesul anunțând că făcuse apel al Roma, după care a plecat să-și susțină cazul acolo. A fost precedat de o furtună de scrisori prin care Bernard încerca să se asigure că va fi condamnat de către papa Inocențiu al II-lea (obligat față de Bernard, deoarece ocupa în continuare tronul Sfântului Petru într-o perioadă de schismă acută numai datorită sprijinului neobosit al acestuia în ultimii zece ani), așa încât s-a refugiat la Cluny, unde a rămas sub protecția lui Petru Venerabilul până la moarte, adică vreme de doi ani.

Desigur, în aceste conflicte lungi și amare, miza era mult prea mare pentru a o putea analiza aici[26], iar acestea nu sunt decât cele mai celebre dintre numeroasele ciocniri dintre profesori și clerul înalt. Nu e vorba de dispute pur academice. Desigur, dificultățile filosofice inerente în împăcarea logicii clasice cu acceptarea credincioasă a Sfintei Treimi, a Întrupării și transsubstanțierii trupului și sângelui lui Hristos în împărtășanie erau foarte mari și aveau, în sine, o importanță profundă pentru credincioși: capitolele cruciale din istoria filosofiei și din cea a creștinătății nu trebuie minimalizate, ca simple simboluri sau pretexte. Într-adevăr, dacă problemele pe care le ridicau nu ar fi părut pe cât de inabordabile, pe atât de cruciale, nu ar fi putut duce la apariția mărturiilor scrise pentru ceea ce ne preocupă în momentul de față: pe de o parte modelarea, în decursul unui secol și mai bine, a unor noi solidarități și loialități între profesori și studenții lor, iar pe de altă parte, apariția structurilor autorității ecleziastice și seculare. Probabil că, în cazul lui Abélard, nu mai putem identifica existența unor manevre politice de natura celor care au stat la baza necazurilor lui Berengar – dar, cu siguranță, frământările și procesele lui Abélard nu sunt independente unele față de celelalte. Cel mai mare dușman al său, Guillaume de Champeaux, a devenit episcop de Châlons și protector al Ordinului cistercian, al cărui lider efectiv era Bernard de Clairvaux, iar marile sale dispute publice au fost îndreptate împotriva membrilor unei rețele de opozanți aflați în strânsă legătură și care au

rămas activi după moartea sa. La Conciliul de la Reims din 1148, Bernard l-a acuzat de erezie pe Gilbert de la Porée – succesorul (şi probabil discipolul) lui Abélard în rolul de cel mai carismatic profesor din şcolile pariziene – şi nu a reuşit să obţină o condamnare în mare parte din cauză că adunarea prelaţilor a recunoscut tacticile care avuseseră succes la Sens şi nu au fost de acord cu ele.

Factorii comuni ai tuturor celor trei cazuri, ca şi ai altora mai puţin celebre şi documentate, dezvăluie o serie de întreceri pentru a stabili care dintre *oratores* are responsabilitatea decisivă de a interpreta şi transmite moştenirea textuală a culturii dominante, precum şi de a-i identifica şi educa pe viitorii săi gardieni – cu alte cuvinte, în ce mod trebuia reînnoită elita. În fiecare dintre aceste cazuri (deşi multe detalii importante rămân necunoscute), confruntările au fost iniţiate de către duşmanii profesorilor, care au făcut un puternic trafic de influenţă pentru a obţine o condamnare. De fiecare dată, utilizarea şi scopul dialecticii, arma şcolilor, s-a aflat în centrul disputei. Ceea ce nu înseamnă că poziţia profesorilor înşişi era singurul (sau măcar cel mai important) lucru pus în joc – dar, orice altceva ar fi fost în discuţie într-un anumit caz, „raţiunea" era tabăra în care clericii îşi manifestau pretenţiile la autonomie intelectuală şi pedagogică şi la extinderea teritoriului în care puteau fi exercitate, în timp ce aceia care încercau să li se opună stăteau sub drapelul „credinţei". Eşecul lui Bernard de a obţine condamnarea lui Gilbert de la Porée a fost rezultatul ultimei mari întreceri polemice între vârfurile clericilor şi rivalii lor monahali sau episcopali şi, totodată, prima ocazie în care s-a văzut clar că preoţii organizau o apărare colectivă a intereselor pe care vor continua să le susţină în mod atât de eficient.

3. Monarhie nouă, oameni noi

Istoria Parisului în secolul al XII-lea este istoria unei relaţii tripartite, între oraş, regii capeţieni şi profesori şi studenţi, în care fiecare a avut imens de câştigat şi a contribuit nemăsurat la dezvoltarea celorlalte două. De la început, dezvoltarea universităţii a fost strâns legată de cea a monarhiei. Deşi imunitatea profesorilor şi eruditilor în faţa autorităţii seculare a fost garantată abia în 1200 de către Filip al II-lea, iar autonomia universităţii înseşi a fost recunoscută formal abia în 1231 de către regina regentă, Blanche de Castilia, prezenţa curţii fusese

multă vreme unul dintre magneții care atrăgeau atât studenți, cât și magiștri spre Paris, politica sa împletindu-se strâns, deși încă neclar, cu politica numirilor profesorilor și a stabilirii reputațiilor academice, încă de la începutul secolului al XII-lea. Independența pe care a confirmat-o Blanche de Castilia fusese garantată, în primul rând, de o serie de intervenții papale, începând cu anii 1170, menite să-i susțină și să-i protejeze pe magiștri mai întâi împotriva puterii episcopului (exercitată prin intermediul cancelarului acestuia), iar apoi împotriva puterii Coroanei. Nici monarhia și nici papalitatea nu au acționat cu intenția de a apăra interesele învățăturii în sine, ci fiindcă fiecare era hotărâtă să evite să ajungă să fie controlată de cealaltă putere. Papalitatea a fost cel mai mare binefăcător al universității tocmai pentru că era la mai mare depărtare de ea. Pe atunci, ca și acum, aprecierea pe care o aveau cei puternici pentru valoarea practică a învățăturii și a celor învățați nu garanta libertatea academică. Nu entuziasmul față de pedagogia sa, ci rivalitățile de la curte i-au garantat lui Abélard sprijinul lui Étienne de Garlande în campania sa de a se instala în oraș împotriva voinței arhidiaconului Guillaume de Champeaux, care avea relații sus-puse, și tot acestea l-au apărat mai apoi împotriva abatelui mănăstirii regale de la Saint-Denis. Sciziunea politică a favorizat creșterea și dezvoltarea. Fără ea, școala ar fi rămas sub controlul unui singur magistru. Transferul protecției de la un singur magistru la o corporație de magiștri în a doua jumătate a secolului e în sine un indicator important al dezvoltării instituționale.

Regii înțelepți au avut întotdeauna, în anturajul lor, oameni învățați; nu era nimic nou în asta. Pe de altă parte, la prima vedere, nu e clar de ce capețienii au susținut atât de timpuriu și atât de puternic educația superioară. În special în comparație cu vecinii și rivalii lor din regatul anglo-normand, nu s-au grăbit să susțină utilizarea scrisului și a socotitului în guvernare și să construiască o organizație birocratică. Primul *magister*, un anume Mainerius, a apărut în casa regală abia în anii 1150, iar prima administrație financiară sistematică, după modelul angevin, a fost introdusă în Normandia abia de către Filip August, în 1204, când regiunea a căzut în mâinile sale[27]. Cu toate acestea, tocmai în anturajul capețienilor se reflectă, de la mijlocul secolului al XI-lea, schimbările în ceea ce privește natura și fundamentul puterii politice care, în cele din urmă, au creat atât necesitatea pe care o puteau satisface oamenii educați, cât și nesiguranțele ce i-au îndemnat să reacționeze cu tot mai multă energie și ingeniozitate. Datorită lor,

curţile regale din nord-vestul Europei s-au situat în avangarda intensificării guvernării şi a penetrării puterii guvernamentale în societate, semnul distinctiv al noului regim – sau, după cum va fi numit mai târziu, al vechiului regim – european.

Curtea era incarnarea vizibilă a politicii, regatul era forma sa dată. În ocaziile importante, când se purta coroana, mai-marii regatului veneau să-şi declare loialitatea sau, dimpotrivă, se ţineau la distanţă, în mod ostentativ, pentru a nu o acorda, atunci când doreau să avertizeze curtea cu privire la o nemulţumire ce era pe punctul de a se transforma în revoltă. În imperiu, aceasta mai era încă, în secolul al XII-lea, funcţia cea mai importantă a Coroanei[28] – dar, în noile monarhii, reprezentarea puterii, deşi rămânea esenţială, echivala tot mai puţin cu puterea însăşi. Atâta vreme cât apropierea faţă de rege (*königsnahe*) rămânea sursa şi dovada cea mai evidentă de putere pentru cei din anturajul său, componenţa curţii regale reflecta, în mod firesc, geografia şi sociologia puterii. Prin urmare, din moment ce, la mijlocul secolului al XI-lea devenea tot mai clar că zona de influenţă a monarhilor capeţieni se redusese într-atât încât se restrângea la propriul lor domeniu, episcopii şi conţii din tot vestul Franciei, care făcuseră parte anterior din curtea regală, şi-au cedat locul castelanilor şi cavalerilor din Île-de-France şi în special celor din familia regelui (*familia regis*). Aceştia nu erau nici pe departe mari seniori. Servitudinea nu le era complet necunoscută şi cu toţii depindeau direct de rege, care îi întreţinea adesea prin intermediul unui *stipendium* anual sau al unei arende feudale. Curţile marilor vasali au trecut prin transformări similare. Cam pe la mijlocul secolului al XI-lea, ducii de Normandia şi conţii de Anjou aveau în *familiae* cavaleri cu stipendii. De asemenea, după câte se pare, în anturajul episcopilor şi abaţilor din Flandra şi Lorena cavalerii ne-liberi (*ministeriales*) luaseră locul vasalilor liberi încă de la sfârşitul secolului al X-lea[29].

Din punctul de vedere al viitorului guvernării regale, schimbarea nu era deloc negativă. Aceşti mici cavaleri reprezentau, pentru seniorii lor, o forţă de elită strâns unită şi bine pregătită, pe a cărei loialitate se puteau baza (dar care, totodată, făcea necesară asigurarea afluxului de fonduri pentru a o întreţine). După cum au confirmat generaţiile ulterioare, erau exact oamenii care nu dispreţuiau preocuparea lipsită de glorie pentru obţinerea de satisfacţii lumeşti şi drepturi pe plan local, şi care au stat la baza formării structurilor politice începând cu secolul al XII-lea. Deşi Ludovic al VI-lea trebuia să recurgă adesea,

în stilul tradițional, la aptitudinile militare ale suitei sale, pentru a-și reafirma permanent controlul asupra domeniului său, decretele din vremea lui Ludovic al VII-lea și a lui Filip August atestă continuitatea hotărârii lui de a-și afirma drepturile și pretențiile juridice asupra veniturilor. În mare parte a domniei sale, cei mai puternici dintre curtenii săi au fost frații Garlande, care ajunseseră celebri ca războinici călăiți și neînfricați, dar care au preluat, de asemenea, îndatoririle administrative ale curții sale. Aceste îndatoriri, la rândul lor, au stimulat talentele mai noi ale celor care știau să țină socotelile și să scrie decrete, să formuleze cereri legale și să născocească proceduri pentru a obține îndeplinirea acestora.

În ciuda diferenței dintre regatul francez și cel anglo-normand în ceea ce privește contextele lor specifice și legătura dintre curțile regale și producerea de izvoare istorice, obiectivele regilor acestora erau, în esență, identice. Avariția lor era legendară. Lui William I, spune cronicarul anglo-saxon, „nu îi era rușine că recensământul său nu a scăpat din vedere – e rușinos să o scriem, dar se pare că lui nu i-a fost rușine să o facă – nici o bucată de teren, nici o prăjină de pământ, nici măcar un bou, o vacă sau un porc"[30]. Guibert de Nogent a manifestat un dispreț la fel de ucigător față de modul în care Ludovic al VI-lea a acceptat să fie mituit și contra-mituit de preoți și cetățeni când aceștia se certau dacă Laon trebuie să aibă sau nu o comună[31]. Dar William era un cotropitor ale cărui cronici au fost scrise, în mare parte, de către cei cotropiți. Ludovic era și el un cuceritor, dar imaginea pe care o avem acum despre el – observațiile lui Guibert fiind cu totul excepționale – se datorează, în principal, prietenului și sfetnicului său apropiat, Suger de Saint-Denis, iar *scriptorium*-ul abației acestuia se dedicase deja, de mai bine de o generație, proiectului de a-i reprezenta pe capețieni ca moștenitori legitimi ai autorității și reputației carolingiene. În *Viața lui Ludovic al VI-lea*, Suger ne oferă o relatare mișcătoare a revoltelor pe care le-a înăbușit și a castelelor pe care le-a asediat pe măsură ce seniorii din Île-de-France intrau, unul câte unul, sub autoritatea regală. Ne rămâne să presupunem – iar prosperitatea ulterioară a Coroanei franceze ne-o demonstrează – că, după stabilirea controlului politic, Ludovic a găsit mijloacele de a stoarce bogățiile din regatul său unitar, care cuprindea imensul grânar din Île-de-France, taxele din regiunea Senei, Loarei și din târgurile din Champagne scurgându-i-se în cufere. În Anglia, situația stă exact invers: cucerirea a fost rapidă și brutală, iar cei cuceriți nu au tăcut.

Cu toate acestea, stabilirea şi înregistrarea drepturilor şi avantajelor regale ale Cuceritorului au dat naştere unuia dintre cele mai extraordinare documente care ne-au rămas din întregul Ev Mediu european, spunându-ne multe, în acelaşi timp, despre prezentul şi viitorul regalităţii din veacul al XI-lea.

La începutul secolului al XI-lea, Anglia era, probabil, regiunea cea mai urbanizată şi cu cel mai intens comerţ din nordul Europei şi poseda o administraţie regală suficient de avansată – condusă de vigoarea brutală a cuceritorilor normanzi – pentru a face, într-un timp foarte scurt, un recensământ uimitor de complet şi detaliat al avuţiilor regelui şi supuşilor săi. Recensământul pentru realizarea registrului *Domesday* a fost comandat de William I, în 1085, cu ocazia întrunirii de Crăciun a curţii sale, şi era aproape complet la moartea sa, cu aproape doi ani mai târziu, pentru ca veniturile din cele şase comitate ce rămăseseră neînregistrate să poată fi puse cap la cap, astfel încât marele registru să fie definitivat înainte de întreruperea lucrării. Majoritatea tehnicilor administrative şi mare parte din personalul angajat aparţineau vechiului stat englez (deşi conducătorul operaţiunii, Samson, ulterior episcop de Worcester, era normand), dar ne e imposibil să ni-i imaginăm pe supuşii lui Edward Mărturisitorul supunându-se umili unei asemenea examinări[32]. Putem regăsi o subtilitate administrativă cât de cât asemănătoare în Apulia şi Sicilia. Şi aici, regii normanzi au preluat de la predecesorii lor bizantini şi musulmani nişte teritorii bogate, cu tradiţii legale şi fiscale străvechi şi bine dezvoltate şi cu funcţionari destoinici pentru a le pune în practică. Nu au reuşit nici pe departe să ajungă la o dominare atât de completă a propriilor supuşi cum au reuşit William şi succesorii săi în Anglia, dar au lăsat în urmă tradiţia unei autocraţii măreţe şi intransigente care, pe tot parcursul perioadei noastre, a uluit imaginaţia întregii Europe şi a contribuit la menţinerea unei părţi a continentului în stare de război.

Nu e vorba de faptul că William I şi Ludovic al VI-lea erau mai avizi decât predecesorii lor, cât de faptul că lumea era în schimbare. În 1094, când William Rufus a mobilizat armata (*fyrd*) la Hastings pentru campania din Franţa, Ranulf Flambard, mâna sa dreaptă, a călărit de-a lungul rândurilor şi a strâns cei zece şilingi pe care îi adusese fiecare pentru întreţinerea sa, apoi a trimis toţi oamenii acasă. Mercenarii erau mult mai eficienţi şi mai de încredere. Banii au creat noi percepţii şi noi posibilităţi, dar noutatea a generat resentimente. Aşa cum, în cazul Bisericii, oferirea unei donaţii în schimbul unui

avantaj, considerată anterior perfect normală, a devenit absolut imorală când donația s-a transformat în bani, cei care nu s-ar fi zgârcit să-i cedeze seniorului oricât din ceea ce produceau pământurile lor, în virtutea obiceiului tradițional al ospitalității sau serviciului, și-au schimbat atitudinea când acesta și-a trimis funcționarii cu un carnet să facă inventarul.

Cei în stare să sesizeze și să exploateze noile ocazii constituiau un avantaj de neprețuit pentru stăpânii lor. După cum explică William de Malmesbury, „acest jefuitor al celor bogați, acest exterminator al celor săraci, acest acaparator al moștenirilor celorlalți [Flambard] a dublat orice edict regal ce a solicitat vreodată Angliei să plătească tribut. Era un orator invincibil, la fel de nestăpânit în vorbele sale pe cât era în fapte, și era la fel de pornit împotriva celor umili și a celor ce provocau tulburări"[33]. Citatul ne arată exact care era valoarea unui ministru regal pentru stăpânul său, prezentându-ne în același timp atât calitățile, cât și defectele lui Ranulf Flambard. Energia, inventivitatea, asprimea și priceperea sa în exploatarea legii, tradiției și obiceiurilor au sporit veniturile regelui pe socoteala tuturor supușilor săi, săraci și bogați, fără discriminări, iar lăcomia și lipsa sa de scrupule au îngreunat și mai mult povara de pe umerii supușilor regali, ducând la propria sa îmbogățire. Mai mult decât atât, Flambard se ridicase prin propriile puteri și, asemenea stăpânului său, William Rufus, era un om nerespectuos, recalcitrant și disprețuitor față de părerile clerului, calități ce au dăunat, desigur, reputației postume a lui William și poate chiar au contribuit la moartea sa (în cazul în care aceasta nu a fost accidentală). Succesorii lor au fost alt fel de oameni. Rufus și-a pierdut firea față de Anselm de Canterbury atunci când arhiepiscopul, înfierând manierele efeminate și comportamentul desfrânat din anturajul regelui, i-a cerut acestuia să controleze libertinajul de la curtea sa. În schimb, despre Henric I se spune că, la ascensiunea sa la tron, a reaprins luminile pe coridoarele palatului în timpul nopții, deși a lăsat și el în urma sa – lucru perfect credibil, având în vedere că a domnit treizeci și cinci de ani – mai mulți bastarzi decât orice alt monarh din istoria Angliei.

Cu toate că Ranulf Flambard, fiul unui preot sărac din Bayeux, era într-adevăr de origine modestă – deși „ajunsese în poziții înalte datorită inteligenței și șireteniei sale"[34] –, batjocura la adresa lui și a celor asemenea reflectă nu atât originile sale sociale, cât tensiunea care a existat întotdeauna acolo unde există concurență între cei ce

speră să obţină o poziţie şi un statut ca drept din naştere sau în virtutea obiceiului şi cei cărora li se oferă şansa de a le obţine prin energie şi talent. Aceste tensiuni s-au văzut cel mai intens în cazul reputaţiei ambigue a regelui Henric I. El nu întruchipa deloc calităţile admirate în general la regii secolului al XII-lea: virtuţile cavalereşti ale bastardului său, Robert de Gloucester, ale nepotului său Richard Inimă-de-Leu sau ale lui Frederic Barbarossa. Nu avea reputaţia militară a tatălui său, William Cuceritorul, deşi a câştigat câteva bătălii cruciale. Nu rivaliza nici cu luxul ostentativ al regilor sicilieni, nici cu modestia ostentativă a capeţienilor, ce va ajunge la culme datorită celor care s-au ocupat de imaginea lui Ludovic cel Sfânt, în secolul următor, dar care se reflectă în secolul acesta în observaţia foarte des citată şi nesinceră a lui Ludovic al VII-lea că, în vreme ce alte regate produceau imense bogăţii, „noi, în Franţa, nu avem nimic altceva decât pâine, vin şi voioşie"[35]. Henric era viclean, crud şi ingenios. Faptul că îi castra sau îi orbea pe duşmanii pe care-i înfrângea stârneşte dezgustul şi în zilele noastre. Rapiditatea cu care a ajuns la tron, punând mâna pe tezaurul regal de la Winchester, după ce unul dintre fraţii săi mai mari, William Rufus, a fost doborât în mod accidental în pădurea New Forest din apropiere şi exact la timp înainte de întoarcerea din cruciadă a celuilalt frate, Robert Curthose, continuă să stârnească suspiciuni[36]. Dar, în ciuda caracterului dubios al ascensiunii sale la tronul unui regat ce nu era nici unit, nici sigur, Henric a domnit vreme de treizeci şi cinci de ani şi a murit bogat, în propriul său pat. Şi toată lumea e de acord că a domnit bine. „Şi-a întrecut toţi predecesorii prin pacea din timpul domniei sale, prin avuţia sa şi prin sumele imense pe care le-a răspândit pretutindeni în lumea creştină", spune Walter Map. „A plănuit cu mare precizie şi a anunţat în mod public zilele în care avea să călătorească şi zilele cât avea să poposească într-un loc, precizând numărul de zile şi numele localităţilor, astfel încât să ştie toată lumea, fără nici o îndoială, cum îşi duce viaţa, lună de lună. Nu se făcea nimic fără pregătiri, fără aranjamente prealabile sau în grabă; totul era dirijat aşa cum se cuvine unui rege şi cu controlul de rigoare. Prin urmare, negustorii ce aveau de vânzare mărfuri de rând şi obiecte de lux se grăbeau să vină la curtea sa, din regiunile de peste mare şi, de asemenea, din toate părţile Angliei, astfel încât nicăieri altundeva nu găseai pieţe mai îmbelşugate decât în preajma regelui. Credea că realizarea sa cea mai mare a fost faptul că a menţinut pacea şi bunăstarea supuşilor săi. Nu permitea să simtă cineva lipsa dreptăţii sau a păcii."[37]

Acesta e Henric I Beauclerk, regele care i-a primit cu brațele deschise pe cărturari la curtea sa și care a știut cum să le pună talentele în valoare. Îi înțelegea. Era și el un fiu mai mic și, oricare ar fi fost rolul său în moartea lui William Rufus, își plănuise și își croise drumul spre tron cu foarte puține resurse, în ciuda faptului că avea doi rivali direcți și numeroși dușmani. Știa, mai presus de toate, cum să-și asigure loialitatea prin recompense și favoruri bine chibzuite. De asemena, în regatul său putem observa cea mai extinsă și mai sistematică exploatare a protecției Bisericii, care, printr-o oarecare ironie a istoriei, sporise substanțial datorită succesului reformei gregoriene. În urma marii lupte asupra învestiturilor laice, încheiată printr-o serie de compromisuri la începutul secolului al XII-lea, regii au renunțat la dreptul formal de învestire a episcopilor, dar au continuat să aibă o influență puternică, adesea hotărâtoare, în alegerea lor. Până la sfârșitul secolului, când forța papalității a început din nou să se facă simțită (și pe măsură ce dezvoltarea propriului mecanism administrativ a început să sporească nevoia de beneficii pentru *curiales*), compromisurile au funcționat relativ fără probleme, deoarece puterea regală era fie prea mare pentru a putea fi înfruntată cu succes, cum se întâmpla în regatele normande ale Angliei și Siciliei, fie suficient de maleabilă pentru a putea fi împăcată, cum se întâmpla în cazul Franței. În orice caz, episcopatele erau la dispoziția favoriților regelui și, cu complicitatea lor, numeroase alte funcții îi răsplăteau pe cei ce-și slujeau regele cu credință. Astfel, în secolul al XII-lea, episcopatul din Ely, unul dintre cele mai bogate din Anglia, a fost ocupat de o serie de vistiernici regali, iar episcopatul Londrei – înființat de Henric I și ocupat pentru prima oară de cancelarul său, Robert de Sigillo – și funcțiile de canonici ai catedralei Saint Paul au sprijinit rețeaua largă (și, *de facto*, ereditară) de administratori anglo-normanzi și angevini[38].

Episcopatele puteau oferi acest sprijin deoarece atacul împotriva simoniei, după cum am văzut, fusese orientat în principal împotriva influenței aristocrației, mai ales asupra catedralelor și bisericilor cu mai mulți preoți, precum și asupra funcțiilor și veniturilor asociate acestora. În regiunile care ne-au interesat în mod special, atacul a avut foarte mult succes. Alături de declinul obiceiului aristocrației de a-și încredința copiii Bisericii, mult prea supărător pentru sensibilitatea religioasă a reformatorilor, acest succes a sporit capacitatea episcopului de a acorda un loc preferențial celor înzestrați cu talentele și calitățile care-i conveneau. Aceștia erau, din ce în ce mai frecvent, oameni cu

o înaltă educaţie. Casa arhiepiscopului Theobald de Canterbury, unde s-a întors John din Salisbury de la Paris, la sfârşitul anilor 1140, avea şase sau opt clerici. Spre deosebire de Theobald, predecesorul său, Ralph d'Escures, ca şi Sfântul Anselm înaintea lui, nu avea probabil în casa sa nici un om educat în şcoală, în timp ce succesorul său, Thomas Becket, era celebru pentru că întreţinea douăzeci de erudiţi (*eruditi*), necesităţile sale fiind, probabil, mai crescute din cauza războiului de propagandă împotriva lui Henric al II-lea, din a doua jumătate a episcopatului său[39]. Considerente similare funcţionau la toate nivelurile Bisericii, încurajându-i pe protectorii laici şi eclezіastici să-i trimită pe tinerii de felul lui John din Salisbury la şcoală, de unde se întorceau cu cunoştinţe despre bani, literatură şi legi care să protejeze interesele şi să sporească veniturile seniorilor lor. La sfârşitul veacului, fiecare casă de o anumită dimensiune şi cu anumite pretenţii avea propriul său număr de *magistri*.

În Imperiul German, continuitatea socială, politică şi culturală mult mai mare dinainte de sfârşitul secolului al XI-lea şi, din multe puncte de vedere, mai dinainte a impus un tipar de dezvoltare destul de diferit. Principalele forţe care au subminat regimul carolingian în Vest lipseau din Regatul francilor de Est. Aici, frontiera deschisă şi succesele militare le-au permis monarhilor ottonieni şi salieni să conducă o aristocraţie ce continua să considere războiul ca fiind principala sursă de avuţii şi prestigiu. Datorită obiceiului de a-şi încredinţa copiii Bisericii, membrii săi puteau asigura poziţia unei mari părţi din surplusul de fii şi fiice în mănăstiri şi catedrale, susţinute cu sume mari de bani, precum şi în biserici cu mai mulţi preoţi. Acolo trăiau, în general, fără scandal (sau, cel puţin, fără a atrage atenţia reformatorilor nestăpâniţi), în stilul aristocratic permis de Regula de la Aachen şi acceptat de semenii lor, ducându-şi viaţa, de obicei, în propriile case şi având întotdeauna masa îmbelşugată, purtând mai degrabă pânzeturi decât hainele de lână pe care ar fi trebuit să le poarte călugării. Pe scurt, Biserica germană nu a trecut nici prin masiva secularizare din secolele al IX-lea şi al X-lea, nici prin reînzestrarea puternică, dar rigid condiţionată de după sfârşitul veacului al X-lea, care, datorită condiţiilor în care s-au desfăşurat şi a consecinţelor pe care le-au avut, au stat la baza revoluţiei noastre din Francia Occidentală. În consecinţă, nu a suferit nici din cauza secularizării şi sărăcirii, aşa cum s-a întâmplat în special cu catedralele din Occidentul secolului al X-lea, nici din cauza reacţiilor extreme care au urmat.

Prin urmare, Biserica imperială a putut rămâne, în mare, „nereformată" în secolul al XII-lea nu doar pentru că împăratul şi prinţii îl ţineau pe papă şi pe nunţii acestuia în şah, ci şi pentru că ceea ce se petrecea în Occident nu era necesar aici : deşi, cu siguranţă, nesatisfăcătoare în ochii unui Humbert sau unui Hildebrand, datorită fermităţii cu care împăratul şi aristocraţia laică controlau învestiturile, *reichskirche* era o instituţie impozantă, bine organizată şi foarte disciplinată, cât se poate de satisfăcătoare pentru societatea în care se afla. Una dintre consecinţe a fost faptul că, în loc să intre sub autoritatea episcopului, funcţiile canonice au rămas, în cea mai mare parte, sub controlul canonicilor înşişi şi, prin urmare, sub controlul reţelei familiale în centrul căreia se găseau. Continuarea obiceiului de a-şi încredinţa copiii Bisericii, alături de înalta valoare şi reputaţie a şcolilor de pe lângă catedrale, în frunte cu cele din Hildesheim, Magdeburg, Bamberg şi Würzburg şi regulile lor severe împotriva absenteismului au făcut ca, până târziu în secolul al XII-lea, germanii să nu plece decât foarte rar către şcolile din Franţa şi Italia. Din aceleaşi motive, spre deosebire de corespondenţii lor din Anglia şi din multe părţi ale Franţei, aristocraţii şi episcopii nu aveau nevoie să ofere protecţie persoanelor cu o înaltă educaţie venite din altă parte pentru a consolida cunoştinţele şi experienţa administrativă şi legală în casele lor. Iată un bun exemplu pentru modul în care se poate evita revoluţia, orice s-ar întâmpla, printr-un grad modest de reformă[40].

Am putea spune că şi în sfera seculară, succesul mai mare al instituţiilor politice din estul Franciei în secolul al X-lea şi în aproape tot secolul al XI-lea le-a scutit de transformările din veacul al XII-lea. Curtea şi-a păstrat funcţia tradiţională de reprezentant vizibil al imperiului, conducătorii săi, seculari şi spirituali, adunându-se în jurul împăratului pentru a ilustra „federaţia caleidoscopică" pe care acesta o conducea[41]. La rândul lor, curţile prinţilor aveau acelaşi caracter, cu excepţia faptului că, bazându-se pe teritorii mult mai puţin întinse şi mai strâns legate, aveau probabil un potenţial mai mare de a-şi dezvolta autoritatea dincolo de funcţia esenţial simbolică (dar, în acest caz, nu au făcut mare lucru pentru a o dezvolta în timpul perioadei noastre). Deşi argintul din minele germane era esenţial pentru revoluţia comercială din restul Europei, nivelul de monetizare şi dezvoltare a pieţei din ţinuturile germane a rămas mult mai scăzut decât al celor din Sud şi Vest, astfel încât, în majoritatea locurilor, surplusul agricol a continuat să fie plătit, în mare parte, în natură[42]. Deoarece nu aveau

posibilitatea de a-şi schimba veniturile în bani, seniorii au continuat să se bazeze pe serviciile prestate, în schimbul pământului, de o clasă ce a apărut, probabil, la sfârşitul secolului al X-lea şi s-a dezvoltat rapid la sfârşitul secolului al XI-lea – clasa cavalerilor ne-liberi, *ministeriales*. În consecinţă, atât motivele, cât şi ocaziile de a recruta experţi în ştiinţele birocratice erau mult mai mici în Est decât în Vest, deşi, în nici un caz, nu lipseau cu desăvârşire.

4. Curţile şi curtenii

Absolvenţii din secolul al XII-lea gravitau în jurul curţilor în acelaşi fel în care urmaşii lor moderni gravitează în jurul corporaţiilor şi instituţiilor guvernamentale şi la fel cum gravitau fraţii lor care deveniseră cavaleri. „Aş putea spune că la curte exist şi despre curte vorbesc, dar ce înseamnă curtea, Dumnezeu ştie, eu nu", spunea Walter Map[43] – şi, într-adevăr, nu e uşor de definit mulţimea schimbătoare de prieteni şi rude, discipoli, servitori şi paraziţi în mijlocul cărora trăia şi se mişca orice om mare, îndeplinindu-şi datoriile publice şi bucurându-se de plăcerile vieţii particulare. Walter – a cărui *Courtier's trifles* (*de nugis curialum*, deopotrivă subtitlul lucrării *Polycraticus*, mult mai sistematică şi, în general, mult mai apreciată, scrisă de contemporanul său mai în vârstă John din Salisbury) este unul dintre exemplele cele mai subtile şi, în acelaşi timp, cele mai timpurii ale unui nou gen de literatură despre curţi şi despre activităţile acestora – era el însuşi un reprezentant tipic al „oamenilor noi" ai secolului al XII-lea, personajele centrale ale discuţiei din cartea de faţă. S-a născut la începutul anilor 1130, la graniţa Ţării Galilor, într-o familie modestă, dar destul de înstărită pentru a fi „credincioasă şi utilă [regelui Henric al II-lea], atât înainte, cât şi după ascensiunea sa la tron"[44]. A fost student la Paris în anii 1150, s-a alăturat casei episcopului Gilbert Foliot (care a fost transferat din scaunul episcopal din Hereford la cel din Londra în 1163) şi apoi s-a mutat la casa regală la începutul anilor 1170. A fost canonic la Lincoln la începutul anilor '80, a devenit arhidiacon de Oxford în 1196 sau 1197 şi a murit în 1209 sau 1210.

La prima vedere, structura fiecărei mari curţi – începând cu cea papală şi cea imperială – rămăsese în general aceeaşi de pe timpurile lui Carol cel Mare: un grup de supuşi şi servitori, împărţit, în mare,

în cei care îl serveau pe rege în capelă și cei care îl serveau în apartamentul său. Până și într-o casă modestă cum a fost aceea a mamei lui Guibert se aflau atât cavaleri, cât și fețe bisericești, care nu formau nici pe departe două grupuri într-atât de contrastante pe cât ne-am aștepta. În 1215, al patrulea Conciliu de la Lateran a găsit de cuviință să se refere la câteva detalii și să insiste că deosebirea dintre cler și laici trebuie să se vadă în viața de zi cu zi, interzicându-le oamenilor Bisericii să poarte haine colorate sau croite prea îndrăzneț, să frecventeze cârciumile și casele de joc ș.a.m.d. Mulți – probabil cea mai mare parte a fiecăruia dintre cele două grupuri de curteni – proveneau din același mediu, ca fii mai mici ai familiilor de cavaleri care nu le ofereau sau nu le puteau oferi nici o șansă la moștenire, trimițându-i să-și croiască singuri drum în viață. Pentru a se echipa în acest scop, ambele grupuri treceau printr-o lungă pregătire, în timpul căreia trebuiau, în principiu, să-și păstreze castitatea. Deoarece doar în casa seniorului lor își puteau câștiga traiul și aveau perspectiva de a-și câștiga, după mulți ani de serviciu devotat și supus, o mireasă și dreptul la dota ei (frază folosită de obicei pentru a descrie o biserică și veniturile acesteia). De asemenea, serviciile pe care le făceau au devenit mai puțin diferențiate (deși, în sine, mai specializate) pe parcursul secolului. Astfel, dintre cei paisprezece oameni care apăreau în mod regulat ca judecători la curtea lui Richard I al Angliei, în ultimul deceniu al secolului, șapte erau laici și șapte aveau funcții bisericești[45]. Cavalerii au continuat să stea la dispoziția regelui ca gărzi personale, constituind elita forțelor sale armate – dar, deoarece ordinea internă se impunea tot mai mult, deși în grade foarte diferite, în regatele și principatele Europei, păstrarea ordinii în sine nu mai reprezenta în aceeași măsură o funcție exclusiv militară, ci consta, mult mai frecvent, în strângerea sau supravegherea strângerii veniturilor, asigurarea recunoașterii drepturilor regale și senioriale, precum și în rezolvarea conflictelor într-atât de mult încât, după cum se plângea Nigel Longchamp în 1192, mulți cavaleri nu mai aveau nici o îndemânare în mânuirea armelor. Desigur, plângerile cu privire la faptul că mulți clerici nu aveau educație erau foarte frecvente și, cu siguranță, la fel de adevărate cum au fost și de atunci încolo. În principiu, clericii nu erau doar *litterati* (cu alte cuvinte, cunoscători de latină, limba guvernării și a învățăturii), ci singurii *litterati*. Cu toate acestea, e destul de clar că, în Anglia, a ști să citești era suficient pentru toate scopurile practice. La sfârșitul secolului al XII-lea, oricine era în slujba

regelui trebuia să ştie să citească, iar la sfârşitul secolului al XIII-lea, acest lucru era destul de răspândit printre micii nobili şi chiar în rândul ţărănimii. Încă nu s-a făcut un studiu exhaustiv despre rolul femeilor – sau, mai degrabă, al doamnelor – în sprijinirea şi răspândirea ştiinţei de carte în casele lor, prin educaţia pe care le-o ofereau copiilor mici, precum şi prin respectul faţă de părinţi şi protejarea clericilor, dar, cu siguranţă, acest rol nu era lipsit de importanţă[46].

Extraordinara creativitate a culturii curteneşti a secolului al XII-lea dovedeşte, ea însăşi, că cei care o creau se aflau într-o situaţie nouă şi că erau supuşi unei anumite presiuni. Ne vine greu să credem că regele Arthur şi curtea sa, „problema Britanniei", poveştile lui Chrétien de Troyes, ale lui Gottfried von Strassburg şi Wolfram von Essenbach, *Inelul Nibelungului* şi inventarea iubirii romantice nu sunt decât produsele secundare ale unei schimbări în stilul şi tehnicile de guvernare. Ritualul şi gelozia, apropierea dintre rege şi cei din anturajul său, calomniile celor invidioşi şi manevrele celor ambiţioşi reies destul de clar din relatarea lui Einhard despre felul în care Carol cel Mare şi erudiţii adunaţi în jurul său îşi dădeau unul altuia porecle din Biblie şi din clasicii latini, sau din povestea care spune că Ludovic cel Pios a fost subjugat de farmecul celei de-a doua soţii, frumoasa Judith de Bavaria, şi a făcut în aşa fel încât una dintre doamnele acesteia să fie înecată ca vrăjitoare. În asemenea condiţii, pentru a fi în siguranţă, oricine avea nevoie de talente personale extrem de rafinate: să dea sfaturi înţelepte fără să fie considerat responsabil în cazul unei erori sau în caz de ghinion; să dea impresia că are grijă doar de siguranţa şi prosperitatea seniorului său, fără a scăpa ocazia de a-şi asigura propriile interese; să pară mereu deschis şi cinstit, fără a dezvălui, printr-o şovăială sau o privire, resentimentul ce poate trăda o afacere sau o alianţă şi fără a le oferi arme adversarilor. Cultivarea unor asemenea îndemânări şi a modului de comportament ce dovedea caracterul nobil, înţelepciunea şi fidelitatea celor astfel înzestraţi stătea în centrul educaţiei oferite de marile şcoli ale catedralelor din secolele al X-lea şi al XI-lea, mai cu seamă în cele mai strâns legate de curtea ottoniană şi de cea saliană, şi i-a educat pe prinţii-episcopi al căror control asupra resurselor Bisericii în interesul Coroanei i-a făcut să devină personajele-cheie ale aşa-numitului sistem ottonian din Germania[47]. Prin protejarea învăţăturii, atât curtea carolingiană, cât şi cea ottoniană au dus la apariţia unei mişcări de „renaştere" care a contribuit semnificativ la dezvoltarea culturii europene. Într-adevăr,

s-a susținut uneori că presupusa superioritate a „renașterii" din secolul al XII-lea față de acești predecesori a constat tocmai în faptul că nu a fost atât o mișcare de curte, cât una bazată în mod mai amplu pe societate în general – însă acest argument subestimează puterea și originalitatea inovațiilor care au apărut la curțile propriu-zise, precum și faptul că extinderea acestor inovații în afara curților, cum ar fi cazul apariției universităților, a fost generată, în mare parte, de necesitățile și entuziasmul de la curte.

„Regele nu-i laudă decât pe cei pe care ține cu tot dinadinsul să-i distrugă" – astfel le răspundea prietenilor săi episcopul Robert de Lincoln (care, după douăzeci de ani la curte, știa prea bine ce vorbește), atunci când aceștia încercau să-l consoleze pentru faptul că Henric I își retrăsese favorurile, amintindu-i de cuvintele bune de odinioară ale regelui. Henric de Huntingdon îl găsise pe Bloet, în fața căruia tremuraseră atâția, cu lacrimi în ochi: își pierdea procesul, oamenii săi de încredere fiind amendați de judecătorii regali parveniți, și se pretindea că anumite părți din pământurile sale aparțineau de fapt domeniului regal. Roata s-a întors brusc, iar Henric a murit ca un om distrus[48]. Rivalitățile și gelozia care alimentaseră dezbinarea și intriga la curtea lui Ludovic cel Pios sau a lui Otto al III-lea erau amplificate de multe ori atunci când curtenii nu erau mari seniori prin naștere, considerându-se egalii regelui și tovarășii săi firești, ori frați sau veri imperiali conducând principate ecleziastice demne și opulente, ci oameni „de jos", care se temeau de ruinare la fiecare aluzie cu privire la nemulțumirile seniorului lor și care nu așteptau altceva decât să fie recompensați prin favorurile sale. Totuși, în ciuda dezbinării provocate de neîncrederea reciprocă, curtenii erau uniți în fața oricărei ostilități din afară, atât prin viziunea, cât și prin experiența lor comună – o unitate pe care un rege viclean, cum a fost Henric al II-lea al Angliei, s-a străduit să o mențină. Și dacă încercarea zilnică de a se face remarcați în mod favorabil le ascuțea spiritele și îi făcea mai atenți, nesiguranța originilor și noutatea rolului pe care-l jucau în lume îi făcea pe servitorii săi să se preocupe într-o măsură și mai mare de precizarea statutului lor și să tânjească după identitate, elemente, după cum am văzut, atât de caracteristice timpului și clasei lor.

Această aspirație a fost exprimată și soluționată de „problema Britanniei", pe care au resimțit-o toate curțile din nord-vestul Europei în a doua jumătate a secolului și care a oferit decorul, distribuția și intriga unuia dintre cele mai populare genuri epice, pe baza uneia

dintre cele mai reuşite mistificări literare din toate timpurile. Nu mai trebuie să spunem că există o bogată şi controversată bibliografie legată de *Historia Brittonum* (cca 1136) a lui Geoffroi de Monmouth şi de sursele sale şi că lucrarea conţine numeroase referiri la oameni, locuri şi evenimente ce pot fi considerate, cu mai mult sau mai puţin efort de imaginaţie, ca având corespondente reale. Totuşi, cititorului mai serios i se va părea dificil să contrazică aprecierea cronicarului din secolul al XII-lea William de Newburgh, conform căruia „tot ce a scris acest om despre Arthur şi succesorii lui nu e decât o născocire, în parte a lui şi în parte a altora". Pretenţia lui Geoffroi că lucrarea sa e o traducere după un manuscris galez sau breton ce-i fusese încredinţat de către prietenul său Walter, arhidiacon de Oxford, a avut tot atâţia urmaşi literari ca şi poveştile despre Arthur şi curtea sa din Camelot, pe care le conţine[49]. În ciuda scepticismului lui William de Newburgh faţă de povestea lui Geoffroi – care acoperă cele aproximativ paisprezece veacuri dintre întemeierea regatului britanic de către Brutus, stră-strănepotul lui Enea, şi cucerirea saxonă din secolele al V-lea şi al VI-lea d.Hr. –, pe la sfârşitul secolului al XII-lea, aceasta a fost integrată într-o puternică tradiţie populară de către Wace şi Layamon şi a ieşit la suprafaţă în mod regulat, în contexte cu diverse grade de romantism şi excentricitate. Totuşi, pe noi ne interesează mult mai mult istorisirile despre Arthur şi cavalerii săi, ce au fost povestite şi repovestite de cei mai mari poeţi ai epocii lor, Chrétien de Troyes (care a scris, se pare, în anii 1170 şi 1180), Gottfried von Strassburg şi Wolfram von Essenbach, precum şi de numeroşii lor succesori, astfel încât au ajuns, probabil, cele mai cunoscute şi mai durabile povestiri din întreaga literatură europeană.

Ceea ce pare surprinzător la prima vedere e faptul că nu şi-au câştigat această popularitate – aproape generală cu o generaţie după ce Geoffroi de Monmouth şi-a încheiat opera – din lipsă de alternative. *Les Chansons de Geste* – dintre care *Cântecul lui Roland* este cea mai timpurie şi mai bine cunoscută – aveau deja o largă circulaţie şi se răspândeau tot mai rapid în nord-vestul Europei în primele decenii ale secolului al XII-lea. Nimeni nu se putea plânge că acestor poveşti le lipsea acţiunea sau că nu erau palpitante, şi s-ar putea spune că victoriile asupra sarazinilor repurtate de Carol cel Mare, Roland, Wilhelm de Orania şi de ceilalţi – din care pretindea că descinde nobilimea secolului al XII-lea – ar fi constituit un material mult mai potrivit pentru a fi povestit şi repovestit în era cruciadelor decât

faptele unui rege britanic necunoscut. De ce a fost depăşit atât de brusc şi fără efort de o colecţie de legende care se pare că ar fi circulat în Ţara Galilor şi Bretagne cel puţin de la începutul secolului al XII-lea (şi probabil cu mult înainte) fără să fi stârnit anterior nici cel mai mic interes în afara mediului său celtic? Şi de ce s-a întâmplat acest lucru tocmai când anglo-normanzii începeau să-i prezinte în mod stereotipic pe conlocuitorii lor din Insulele Britanice – pe irlandezi, pe scoţieni, dar în primul rând şi în modul cel mai virulent, pe galezi – ca fiind leneşi, murdari, ignoranţi şi înapoiaţi, ceea ce, în secolele următoare, va justifica dominaţia şi cucerirea lor?[50]

Geoffroi însuşi – dacă dedicaţia sa poate constitui un indiciu (ceea ce e destul de improbabil) – pare să fi avut o anumită idee despre cât de mare era atracţia potenţială a materialului său, deoarece el a fost închinat unor oameni de seamă, dedicaţiile către aceştia apărând în multe dintre manuscrise, inclusiv pe primele. Unul dintre ei era Robert, conte de Gloucester, care, curând după aceea, va conduce facţiunea împărătesei Matilda în lupta – ce a durat nouăsprezece ani – pentru succesiunea lui Henric I (care e de asemenea menţionat, şi încă în viaţă, în dedicaţia lui Geoffroi, deşi Henric murise în acelaşi an); celălalt era Waleran, conte de Meulan, care, alături de fratele său geamăn, Robert de Leicester, va fi unul dintre pilonii de susţinere ai cauzei lui Ştefan. Poate că, în parte, Geoffroi a scris dintr-o dorinţă de glorificare a culturii sale native – deoarece e destul de probabil să fi fost galez –, arătând că era mai veche şi mai apropiată de rădăcinile clasice nu doar decât cea anglo-normandă, ci chiar decât cea a predecesorilor acestora din vechea Anglie. Dar, desigur, entuziasmul faţă de cultura galeză nu ar putea explica de ce povestea sa a fost preluată cu atâta aviditate chiar de către anglo-normanzi, şi cu atât mai puţin de franci sau germani, şi nici de ce a fost acceptată cu atâta înflăcărare de Eleonora de Aquitania şi de fiicele ei, precum şi de Filip de Flandra, protectorii succesivi ai lui Chrétien.

Poate că, în parte, pentru că *Historia Brittonum* şi, chiar mai mult, literatura care se baza pe ea nu includeau neapărat literatura celtică, ci mai mult împrumuta anumite elemente din ea. Istoria conferă identitate; o istorie nouă fie creează o nouă identitate, fie proclamă o identitate veche care se luptă să-şi găsească un mod de manifestare. Dacă ne gândim cui aparţine istoria ce furnizează contextul legendelor din ciclul arthurian şi, mai ales, cui nu-i aparţine, ne dăm seama că această literatură reflecta cu mare claritate nevoia creatorilor şi

beneficiarilor Primei Revoluţii Europene – o necesitate care devine evidentă de îndată ce ne reamintim că nici istoria romană şi nici cea biblică nu oferă o istorie pentru cavaleri. În *Chansons de Geste*, episcopii – gândiţi-vă la arhiepiscopul Turpin din *Cântecul lui Roland* – erau războinici care purtau mitre în loc de spade, pentru a evita vărsarea de sânge; în romane, cavalerii sunt eroi creştini, ale căror prosperitate şi glorie se sprijină pe pietatea şi moralitatea lor şi a căror misiune fundamentală e căutarea Sfântului Graal. În *Chansons de Geste*, după cum se ştie prea bine, femeile sunt personaje marginale, menţionate doar în trecere. În romanele cavalereşti sunt, desigur, personaje principale. Casa s-a creat în jurul doamnei, prin căsătoria ei, şi ea e cea care o conduce, alături de soţul ei, dirijând şi formând nu doar comportamentul domnişoarelor de companie, ci şi pe cel al cavalerilor, ca fiinţe sociale. Rolul ei de arbitru al jocului dragostei e celebru. Oricum am interpreta acest dans delicat şi evaziv, scopul său central – de a reconcilia vigoarea neîmblânzită a războinicului tânăr cu restricţiile impuse de necesitatea (sau idealul) monogamiei – e clar. Restricţiile stau în centrul unui cod de maniere şi comportament mai cuprinzător, menit să impună disciplina la curte, iar doamna este şi arbitrul acestora. „Doamna mea – spune Calogrenant, în *Yvain*, după ce majordomul îşi vărsase focul asupra lui –, nu sunt foarte supărat din cauza certei; nu contează, nu mă deranjează. Deşi Kay m-a jignit, asta nu mă va afecta cu nimic." „Să nu-ţi pese de vorbele invidioase ale domnului Kay, majordomul. Îi stă în fire să vorbească de rău şi noi nu suntem în stare să-l îndreptăm."[51] În lumea din *Chansons*, a nu răspunde la insultele lui Kay pe loc şi în mod violent l-ar fi dezonorat pe Calogrenant ca pe un laş, dar Guenièvre impune restricţiile care stau la baza valorilor de la curte şi, prin autoritatea ei, se reglementează un aspect important al comportamentului: de la un cavaler se aşteaptă în continuare să fie curajos şi violent, dar numai la locul şi în modul cuvenit, precizat de Guenièvre. Kay nu mai spune nimic.

Romanele cavalereşti arată în ce măsură elementele revoluţiei noastre erau inseparabile. Ele leagă strâns moralitatea creştină de instituţiile sociale pe care aceasta le sprijină, nu doar incluzându-i, ci chiar plasându-i în centrul scenei pe cei prin a căror excludere se crease structura dinastică: femeile şi fiii mai mici. Totuşi, acelaşi lucru ar fi putut fi făcut şi cu materialele din *Chansons de Geste*. Chrétien sau Gottfried aveau destulă putere creatoare pentru a înzestra

curtea lui Carol cel Mare cu femei frumoase şi spirituale. Chiar admiţând identificarea tot mai mare a legendei lui Carol cel Mare cu propaganda capeţienilor de la mijlocul secolului – ceea ce i-ar fi redus cu siguranţă atracţia pentru scriitorii şi cititorii care nu erau francezi –, putem presupune că atracţia reală faţă de problema Britanniei nu consta atât de mult în ceea ce includea, cât în ceea ce lăsa la o parte. Punând Ţara Galilor, Cornwall şi Bretagne în centrul peregrinărilor cavalerilor – ele fiind locurile de unde pleacă şi unde se întorc întotdeauna –, poveştile din ciclul arthurian încorporează aceste regiuni într-o lume feudală (anticipând şi reflectând astfel politica expansionistă a noilor monarhii), excluzând în acelaşi timp lumea non-feudală, pe care cele trei regiuni încă o reprezentau. Geografia acestei lumi a cavaleriei e oarecum vagă, dar în centrul ei stă nord-vestul Europei, la care ne referim – Insulele Britanice, Franţa, Ţările de Jos şi Germania. Nu include Bizanţul. Atunci când, în *Cligés*, Alexandru, fiul unui împărat bizantin, vrea să călătorească la curtea lui Arthur pentru a deveni cavaler, acesta îi spune tatălui său: „Vreau să părăsesc imperiul tău şi să mă pun în slujba regelui care domneşte în Britannia"[52]. Şi, în mod categoric, nu-i include pe ţărani, prezentaţi sub forma unor pitici morocănoşi şi diformi care, în rarele ocazii când sunt menţionaţi, aproape că nu au nimic uman ca înfăţişare şi atribuţii. Pe scurt, lumea lui Chrétien de Troyes şi a lui Gottfried von Strassburg e creştinătatea latină, Europa creată de revoluţia noastră. Oamenii cărora Geoffroi de Monmouth le-a oferit o istorie au fost creatorii acestei revoluţii şi cei care au fost creaţi de ea.

5. O pasiune atotstăpânitoare

Factus de materia levis elementi/folio cum similis, de quo ludunt venti.
(„Sunt făcut dintr-un material uşor/ca o frunză şi sunt o jucărie în bătaia vântului")[53]

Imaginea „cărturarului rătăcitor" ne-a fost atât de puternic întipărită în minte de descrierile zilelor de şcoală ale lui Abélard şi John din Salisbury şi de atâtea minunate versuri ale contemporanilor lor, încât menţionarea poeziei latine din secolul al XII-lea ne duce imediat cu gândul la tineri, studenţi, călători şi menestreli. Ceea ce e foarte greşit. Capacitatea de a concepe versuri spirituale şi mişcătoare pe orice subiect era (şi a rămas pentru multă vreme) cea mai clară dovadă

de stăpânire a limbii – principala calificare pentru a intra în rândul noii elite –, iar colecţia de versuri ce ne-a parvenit include numeroase personalităţi mature şi deja consacrate. Arhipoetul neidentificat a cărui *Confesiune* (citată mai sus) este cea mai cunoscută dintre toate era, desigur, foarte sofisticat, având totodată şi o educaţie înaltă. Cu siguranţă deţinea o poziţie importantă în suita lui Rainhald von Dassel, arhiepiscop de Köln, cancelarul lui Frederic Barbarossa şi, pe vremea sa, unul dintre cei mai bogaţi şi mai puternici oameni din Europa. Arhipoetul a parodiat tot ce era sfânt, inclusiv pe sine şi pe protectorul său. Probabil că-i cerea lui Rainhald von Dassel un post de canonic, mai degrabă decât mijloacele de trai pe care le menţionează, purta mai curând o haină de hermină decât mantia subţire în care se descrie înfăşurându-se împotriva vântului, dar, exprimându-se astfel, sublinia condiţia universală, comună până şi celor mai înalţi membri ai acestei noi clase administrative de învăţaţi: cu toţii erau oameni fără rădăcini şi colindau dintr-un loc în altul, nu doar în zilele de studenţie sau în perioadele de restrişte, ci toată viaţa. În perioada lor cea mai prosperă trăiau, ca Robert Bloet, sub ameninţarea furiei seniorilor lor. Rainhald însuşi era în aceeaşi situaţie. Viaţa la curte era mult mai puţin plăcută în realitate decât ne lasă să credem generozitatea şi manierele politicoase ale seniorilor şi doamnelor lui Chrétien de Troyes, precum şi mult mai puţin deschisă şi liberă. După cum ne reamintesc cuvintele de debut ale *Confesiunii* (*Estuans intrinsecus, ira vehementer* – „Clocotind pe dinăuntru, cu furie amarnică"), prima şi cea mai constantă obligaţie a curteanului era să-şi ascundă emoţiile. Fie cerşetori, fie prinţi, soarta învăţaţilor (şi, prin aceasta, se asemănau fraţilor lor, cavalerii) era în fond aceeaşi: instabilă, precară, predispusă umilinţei continue. Dacă unii dintre ei, cum ar fi Abélard, renunţaseră la moştenire de bună voie, mulţi alţii fuseseră îndepărtaţi în numele politicii dinastice. Alţii erau fii de prelaţi şi, prin urmare, nelegitimi. În consecinţă, deşi puteau – şi, de multe ori, chiar reuşeau – să preia succesiunea prebendei sau chiar a episcopatului de la tatăl sau „unchiul" lor, nu puteau niciodată să o facă în virtutea unui drept, ci doar prin bunăvoinţa protectorului în serviciul căruia îşi puneau energia, talentul şi ambiţiile. Cu toţii puteau spera la o carieră precum cea a lui John din Salisbury, care s-a ridicat din sărăcie şi a ajuns, la sfârşitul vieţii, bogat şi respectat ca episcop de Chartres, dar nici unul dintre ei, oricât de talentat şi cu oricâte relaţii, nu se putea baza pe acest lucru. La urma urmei, John a fost mai norocos decât stăpânul său, Thomas

Becket, care s-a ridicat chiar și mai sus, plecând de la origini modeste, și care a fost poate mai tipic pentru cei ambițioși, deoarece a servit atât seniorilor ecleziastici, cât și celor laici ; însă mișcarea constantă, alături de curte și între curți, precum și de la un lord la altul, și nesiguranța continuă determinată de dependența lor a fost destinul amândurora.

Dacă devotamentul orb și plin de abnegație față de interesele seniorului era idealul constant al clericului, în realitate, serviciul nu era întotdeauna eroic sau cavaleresc, după cum își amintea Nigel d'Aubigny, care se credea pe moarte, scriindu-i stăpânului său, regele Henric I al Angliei, în 1118 :

> Te implor, scumpul meu Senior, în care, după Dumnezeu, stă toată credința mea, să ai milă de mine la vreme de restriște [...]. Am fost al Majestății voastre cât timp am putut, v-am iubit cu cea mai mare sinceritate și v-am slujit cu cea mai mare credință. În slujba voastră și în propriile mele treburi am comis multe păcate grele și am făcut prea puține fapte bune, poate chiar nici una [...][54].

Punând laolaltă serviciul în slujba regelui și propriile sale treburi, Nigel pătrunde în esența situației sale și a reputației celor asemenea lui, oameni de o avariție și aroganță fără limită. „Deoarece, câștigându-și favorurile puterii seculare, presupuneau că toate lucrurile li se cuvin pe drept, pentru că (spuneau ei) prințul nu se supune legii, iar ceea ce-i place prințului are forța unei legi", spune John din Salisbury[55] – iar scrierile secolului al XII-lea abundă în relatări caustice și amare despre mituirea, corupția, intimidarea și șantajul care domneau la orice curte și însoțeau de fiecare dată exercitarea puterii. Tanchelm de Anvers și Arnaldo da Brescia au devenit predicatori radicali și convingători ai ereziei din cauza dezgustului față de ceea ce văzuseră la curtea papală, dar nici unul dintre ei nu a fost mai impetuos sau mai disprețuitor în acuzațiile sale decât Sfântul Bernard de Clairvaux. Autti de Huntingdon, tatăl Cristinei de Markyate, nu putea înțelege de ce Alexandru, episcop de Lincoln, hotărâse că legământul ei de castitate ar trebui să fie mai presus decât legămintele conjugale care-i fuseseră smulse pentru a asigura o alianță avantajoasă familiei sale, până când prietenii i-au spus : „Dacă i-ai fi dat bani, cu siguranță ai fi avut dreptatea de partea ta". Autti s-a întors la curte, i-a mituit pe servitorii episcopului și verdictul a fost întors în favoarea sa[56].

Walter Map ne spune câteva povești pentru a ne arăta cum Godwine, fiul unui văcar (după cum pretinde Walter), a ajuns atât de

sus, încât a devenit tatăl unui rege al Angliei (Harold) prin îndemânarea neîntrecută în arta comportamentului curtenesc. După cum ne spune una dintre aceste povestiri, căzându-i cu tronc proprietatea mănăstirii de maici de la Berkeley, Godwine, însoţit de frumosul său nepot şi de o mulţime de „inele, cingători şi diademe strălucind de nestemate", le-a cerut ospitalitatea. Pretinzând că nepotul său e bolnav, l-a lăsat în grija maicilor, instruindu-l să le seducă pe cât mai multe. Când, la vremea hotărâtă, tânărul i-a raportat că „stareţa şi multe dintre maici nu-şi mai pot ascunde pântecele umflate", Godwine l-a informat pe rege şi şi-a trimis oamenii să cerceteze. „Maicile au fost alungate, iar Godwine a cerut şi a primit proprietatea Berkeley de la seniorul său [regele Knut], pe care a reuşit să-l prostească."[57] Povestea s-ar putea baza pe fapte. În orice caz, nu e incredibilă.

Problemele pe care le reflectă nenumărate asemenea poveşti sunt, desigur, perfect reale. Din punct de vedere istoric, corupţia nu e ieşită din comun şi nu s-a auzit prea des de oameni care, având acces la o bogăţie şi putere nemaicunoscute înainte, să dea cu piciorul tentaţiei. Mai interesantă, în ceea ce priveşte Europa secolului al XII-lea, este forţa şi priceperea cu care au fost ridiculizate şi înfierate abuzul de putere şi acapararea în vederea sporirii puterii şi averii personale. Nu-i putem înţelege pe satiricii de tipul lui Walter Map sau al Arhipoetului citindu-i în sens literal. Furia lor în faţa abuzurilor e pe măsura valorii pe care o dau utilizării lor. Walter e necruţător în dispreţul său faţă de ipocrizia puterii, duplicitatea şi cruzimea ce stăteau la baza construirii guvernării regale, nemilos în povestirile pe care le spune despre cei care au sporit autoritatea princiară pentru a-şi consolida propria poziţie. Dar epitaful lui Henric I ne arată cât de mult credea că poate realiza puterea. „Considera că cel mai mare merit al său a fost acela că a menţinut pacea şi bunăstarea supuşilor săi. Nu permitea să simtă cineva lipsa dreptăţii sau a păcii."[58] Nu e o observaţie cinică sau lipsită de sinceritate.

Walter ştia, de asemenea, că dreptatea şi pacea nu sunt uşor de realizat. „Cum poate regele nostru să domnească peste mii şi mii de oameni, când bieţi seniori ca noi abia reuşesc să-i ţină sub control pe cei câţiva oameni pe care îi au?", întreba el[59]. Cei mai aspri critici se aflau tocmai la curţile cele mai avansate nu numai fiindcă ofereau cele mai mari şanse de avansare – deşi e şi acesta un motiv –, ci şi pentru că erau locurile unde se nutreau cele mai mari speranţe şi se ştia cel mai bine ce trebuie făcut pentru a le materializa. De-a lungul secolelor

al XII-lea și al XIII-lea, guvernarea se afla atât în fruntea științei, cât și a tehnologiei (soluția la problemele sale), reprezentând o sursă de satisfacție și entuziasm, dar și o recompensă pentru practicanții săi. În veacul al XII-lea, cei mai mari slujitori ai regelui nu erau cei mai învățați oameni – cel mai mare inovator din punct de vedere administrativ, arhiepiscopul Hubert Walter († 1206), judecătorul principal al lui Richard I al Angliei și cancelarul lui Ioan, era luat peste picior pentru lipsa lui de rafinament erudit –, dar erau dispuși să caute în școli soluții pentru problemele lor. În al doilea deceniu al secolului, la curtea lui Henric I a sosit Adelard din Bath, care urmase școala la Laon și care, datorită legăturilor acesteia cu Spania musulmană, învățase cum să folosească abacul, pe care l-a introdus în vistieria lui Henric, dându-i acesteia numele pe care îl poartă azi*. Începând cu această perioadă, prefecții regali apăreau anual în fața vistiernicului, unde se calcula, pe un material cu pătrățele (*scaccarium*, „tablă de șah"), diferența dintre veniturile pe care le colectaseră și cheltuielile pe care le făcuseră în numele regelui, deși cel mai vechi registru în care se înscriau calculele ce ni s-a păstrat datează doar din 1131. *The Dialogue of the Exchequer* (1178), scrisă de vistiernicul lui Henric al II-lea, Richard Fitznigel, membru al uneia dintre cele mai mari dinastii clerico-administrative din perioada respectivă, introduce un nou gen în literatura guvernării. Obiectul lucrării nu-l constituie nici reflecțiile și îndemnurile morale – fie directe, ca „oglinzi pentru prinți", în genul lucrărilor dintre care *Polycraticus* e cea mai cunoscută, fie indirecte, ca în satire –, nici istoria, deși conține multe referiri istorice, ci explicarea atentă și precisă a modului în care sunt conduse afacerile regelui: modul în care sunt evaluate și colectate veniturile sale, ce proceduri se utilizează și care e motivul lor practic ș.a.m.d. Se consideră adesea că prefața lui Richard, care-i atribuie regelui puteri și drepturi atotcuprinzătoare, ilustrează tendința tot mai accentuată spre absolutismul regal. De fapt, ea evocă nu atât domeniul speculațiilor la nivel înalt, cât dorința unui om practic de a face tot ce este, în mod evident, necesar, fără a se împotmoli în discuții despre motivațiile sale. Cuvintele de încheiere vor suna familiar celor care cunosc obiceiurile și mentalitățile administrației civile britanice (și poate nu doar britanice): „Trezoreria își are propriile reguli. Nu sunt arbitrare, ci se bazează pe deciziile unor mari oameni și, dacă sunt

* În orig. *Exchequer* – „eșichier" (n.tr.).

respectate cu scrupulozitate, fiecare îşi va obţine drepturile, iar Majestatea voastră va obţine tot venitul ce se cuvine Trezoreriei"[60].

The Dialogue of the Exchequer a fost urmată, după câţiva ani, de *Treatise on the Laws and Customs of England*, o relatare la fel de inspirată despre modul de funcţionare a sistemului juridic al lui Henric al II-lea şi despre schimbările majore făcute de acesta. Lucrarea e scrisă de un alt înalt funcţionar, deşi probabil nu de judecătorul Ranulf Glanvill, al cărui nume e asociat în mod frecvent cu lucrarea respectivă. Autorul probabil că nu beneficiase de o educaţie formală şi nu era familiarizat în mod sistematic cu dreptul roman, deşi cunoştea anumite precepte. Fie şi numai din acest motiv, tratatul ilustrează foarte clar că raţionamentul pe care curtenii (la discuţiile cărora participa adesea însuşi regele) îl aplicau în cazul problemelor guvernării era foarte saturat de metodele scolastice. „Pledoariile sunt fie criminale, fie civile"[61] – aşa începe „Glanvill", în manieră aristoteliană, cum ar fi început orice lector scolastic, organizânu-şi subiectul cu ajutorul unei serii de distincţii logice. În mod repetat, marile reforme ale epocii, indiferent de orientarea lor politică, pot fi interpretate ca soluţii dialectice la probleme logice. Cum să împiedici clerul să abuzeze de privilegiul care permitea unei feţe bisericeşti vinovate de comiterea unor crime seculare evidente (cum ar fi violul sau furtul) să părăsească tribunalele ecleziastice fără altă pedeapsă decât umilirea (pierderea statutului de cleric), insuficientă şi care, cu siguranţă, în unul sau două cazuri celebre, nu au împiedicat-o să greşească din nou? Aduceţi-l pe vinovat în faţa justiţiei regale pentru a fi acuzat; trimiteţi-l sub escortă într-un tribunal ecleziastic, să fie judecat şi să i se retragă drepturile; apoi aduceţi-l înapoi la curtea regală, unde, nemaifiind faţă bisericească, poate fi pedepsit ca orice laic. Arhiepiscopul Becket a obiectat, în mod vehement şi cu consecinţe memorabile, că asta ar fi însemnat două pedepse pentru aceeaşi crimă, ceea ce legea canonică interzicea – dar, fie că avea dreptate sau nu, răspunsul pe care Henric şi clericii lui îl găsiseră era foarte logic, direct de la scolastici: ceva nu poate fi, în acelaşi timp, şi *a*, şi *non a*; prin urmare, preotul nu e judecat de curtea regală; cel supus judecăţii aici nu mai este preot.

Şi o altă problemă, nu lipsită de importanţă în Anglia clientelismului şi a tiraniilor locale pe care a moştenit-o Henric al II-lea, după cele nouăsprezece ierni lungi de anarhie din timpul domniei lui Ştefan, când ordinea din vremea bunicului nu era doar o amintire minunată: ce soluţie se poate găsi pentru un sărman care a fost alungat de către un om bogat cu pretenţii neîndreptăţite asupra pământului său şi care

nu-și poate permite lungul și costisitorul proces legal pentru a-și dovedi drepturile, în timp ce uzurpatorul său strânge veniturile și adună capital? Prefectul să găsească doisprezece oameni de încredere din vecinătate, să-i pună să jure că vor spune adevărul și să-i întrebe nu care dintre părți are pretenții îndreptățite, ci care este agresorul. A ocupat M, sau tatăl acestuia, pământul, așa cum susține, și a fost într-adevăr alungat de către N? Dacă așa s-a întâmplat, atunci șeriful să-i redea lui M pământul, iar N să-și susțină cauza la curtea regelui, dacă poate[62]. Dreptatea era o problemă prea serioasă pentru a scurta procedurile legale și adesea prea complicată și greu de rezolvat – dar proprietatea era directă și limpede și, de-acum înainte, în Anglia, va constitui obiectul multor legi.

Așa cum extinderea educației superioare în secolul al XII-lea a fost stimulată, mai presus de toate, de necesitățile și ambițiile guvernării, tot așa și guvernarea a fost pătrunsă de perspectiva și tehnicile scolastice. Creșterea competiției dintre sistemele juridice – dreptul canonic și dreptul civil, dreptul regal și dreptul orășenesc, „obiceiul pământului" și legile feudale –, alături de multiplicarea jurisdicțiilor și diversificarea autorității titulare, pe care le vom examina mai îndeaproape în ultimul capitol, ne dau impresia că în Europa secolului al XII-lea puterea era foarte fragmentată. O impresie foarte justificată, în sensul că puterea era împărțită între mai mulți indivizi – dintre care nici măcar cel mai de seamă nu era inatacabil – și se întâmpla foarte rar ca, printre oamenii liberi, întreaga autoritate pentru rezolvarea unei anumite cauze să-i aparțină unui singur om. Dar formația, concepțiile și situația dificilă comune clerului și cavalerilor care exercitau efectiv puterea, *curiales*, fac ca această impresie să fie, de asemenea, înșelătoare. Pe oricine ar fi slujit ei, cu toții împărtășeau aceeași educație, aceleași valori și aceeași experiență și se mișcau cu ușurință de la un stăpân la altul fără a face deosebire, în majoritatea cazurilor, între cei ecleziastici și cei laici. O curte era foarte asemănătoare cu cealaltă și tocmai intesitatea rivalităților dintre seniorii lor făcea ca un argument ce s-a dovedit convingător sau o tehnică ce și-a dovedit eficiența într-o anumită curte să fie foarte rapid purtate în alta. Un exemplu celebru este acela al maestrului Thomas Brown, pentru care, după cum ne spune Richard Fitznigel, s-a creat un loc special la vistierie, astfel încât să nu se piardă nici o ocazie de a profita de pe urma cunoștințelor sale cu privire la curtea siciliană, fabulos de bogată și foarte sofisticată din punct de vedere administrativ, unde slujise[63]. Un alt exemplu –

subiectul a numeroase teorii inutile cu privire la temperamentul şi motivaţiile sale – e Thomas Becket, care se deosebeşte de mulţi alţii în principal prin nivelul la care şi-a făcut ultimul transfer.

6. Îndoială, ezitare şi suferinţă

Faptul că împărtăşeau aceeaşi cultură şi acelaşi destin, precum şi aceeaşi utilitate pentru capetele încoronate pe care le slujeau, le-a permis acestor *magistri* din secolul al XII-lea să se afirme ca interpreţi şi custozi ai textelor pe a căror autoritate, transmisă prin intermediul lor, se va organiza creştinătatea latină : clasicii latini şi Sfânta Scriptură. Dacă poziţia lor e simbolizată sugestiv de imaginea piticilor purtaţi pe umeri de nişte giganţi (pe care îi prezentau adesea în sticlă şi piatră în bisericile lor), putem considera că giganţii înşişi nu simbolizează doar înţelepciunea anticilor, ci şi puterea, spirituală şi seculară, exercitată de cei pe care-i serveau clericii. Rămâne totuşi un mic detaliu (adesea trecut cu vederea acum, datorită faptului că atât ei, cât şi succesorii lor au inclus cu succes mitul opus în miezul civilizaţiei occidentale), şi anume faptul că *magistri* nu erau, de fapt, singurii moştenitori ai grecilor şi romanilor sau ai profeţilor şi apostolilor, şi nici măcar nu erau, ca să spunem aşa, primii născuţi ai acestora. Pretenţia la succesiune i-a împins, prin urmare, cu tot mai multă energie şi vigoare, să nege orice surse alternative de autoritate intelectuală şi prestigiu cultural, atât creştine, cât şi necreştine.

Printre primele se numără Bisericile greacă, engleză şi celtică. Rivalitatea şi neîncrederea dintre Biserica Romano-Catolică şi alternativa sa cea mai evidentă, Biserica greacă, au atins un nou nivel de intensitate în perioada de care ne ocupăm. Pretenţia îndelungată a Bisericii latine de a avea cea mai mare autoritate asupra întregii Biserici creştine s-a transformat într-o obligaţie de supunere. Bazată pe denunţarea caracterului lax al patriarhului Constantinopolului „stând acasă într-o blândă siguranţă, în plăcere şi lascivitate, în desfrâul unei lungi trândăveli, refuzând să ia parte la lupta [împotriva ereziei] purtată în numele ei de pioasa Mamă [Roma]"[64], ea a dus la excomunicarea acestuia de către nunţii papali, în 1054. Ostilitatea s-a intensificat şi mai mult datorită neîncrederii tot mai mari dintre Occident şi Orient, generată de cruciade, culminând cu impunerea prelaţilor catolici şi a obiceiurilor catolice pretutindeni în lumea ortodoxă după

căderea Constantinopolului în fața unei armate france în 1204 și după întemeierea unor state catolice pe teritoriul acestuia. Ruptura finală dintre Biserici, în 1274, a avut loc în urma unor negocieri eșuate, ca multe alte încercări anterioare, în mare parte datorită pretenției intransigente de superioritate a occidentalilor.

Bisericile din Bretagne, Țara Galilor și Irlanda fuseseră considerate de către Beda surse rivale de autoritate culturală, susținute de un prestigiu spiritual, dar misionarii lor convertiseră mare parte din lumea germanică timpurie, iar erudiții lor erau primiți cu onoruri la curtea lui Charlemagne și a lui Alfred cel Mare. În secolul al XI-lea, ele au început să fie din nou privite cu suspiciune și au fost acuzate că ar fi izvoare de erezie și barbarism, acuzație ce prefața cucerirea și integrarea lor în creștinătatea latină din secolul al XII-lea. Guibert de Nogent cita exemplul lui Piro – care se spune că s-ar fi înecat căzând într-o fântână la beție – pentru a arăta că venerarea sfinților din Bretagne reprezenta tot ceea ce el deplângea mai mult cu privire la entuziasmul popular nefundamentat pe o mărturie literară potrivită – adică una a clericilor –, autentificată[65]. Pentru Abélard, „țara [Bretagne] era sălbatică și limba îmi era necunoscută, oamenii locului erau brutali și barbari, iar călugării [din abația Sf. Gialds de Rhuys] erau de nestăpânit și duceau o viață desfrânată, foarte bine cunoscută de altfel"[66]. Aceeași retorică, exagerând condiția presupus nereformată a vechii Biserici engleze, a constituit un pretext important pentru Cucerirea Normandă din 1066 și un mijloc util de legitimare a acesteia, iar apoi a susținut expansiunea puterii normande și angevine în Țara Galilor și Irlanda. Cei care nu trăiau cu respectul și după obiceiurile Bisericii Catolice „reformate" erau reprezentați ca leneși, înapoiați și imorali, poporul fiind cufundat în viciu, iar clerul său în corupție. Chiar și cronicarii Angliei anglo-normande îi considerau pe vecinii lor galezi primitivi și desfrânați[67], iar Gerald de Wales, la rândul său, îi descria pe irlandezi în aceiași termeni după ce Henric al II-lea l-a trimis în Irlanda, în 1185, cu o expediție militară condusă de prințul Ioan. *The History and Topography of Ireland*, citită în public de către colegii lui Gerald la Oxford, în 1188, este, în felul său, un proces tipic de stereotipizare :

„Deși omul avansează, în mod normal, dinspre păduri spre câmpuri și dinspre câmpuri spre întemeierea așezărilor pentru comunități și cetățeni, acest popor disprețuiește munca pământului, nu se folosește de banii de la oraș, disprețuiește drepturile și privilegiile cetățeniei [...].

Se cultivă foarte puţin şi se seamănă chiar şi mai puţin [...] nu din cauza vreunui defect al solului, ci pentru că nu există fermieri să cultive nici măcar pământul cel mai bun [...]. Deoarece, înclinaţi doar spre trândăveală şi devotaţi numai lenei, ei cred că cea mai mare plăcere e să nu muncească şi că cea mai mare avuţie e să se bucure de libertate [...]. Nu plătesc încă zeciuieli sau primele roade şi nici nu fac contracte de căsătorie. Nu evită incestul. Nu intră în biserica Domnului cu respectul cuvenit"[68].

Pe scurt, nu experimentaseră încă Prima Revoluţie Europeană.

Mai departe, arabii aveau mult mai multe drepturi decât creştinii latini – şi decât cei greci – să fie priviţi ca urmaşii şi păstrătorii moştenirii clasice, deşi, în lumea lor din ce în ce mai islamică, entuziasmul faţă de acest titlu era în descreştere la vremea despre care vorbim. La vreo doisprezece ani după moartea lui Mohamed, în 632, cele mai mari şcoli şi biblioteci ale lumii antice căzuseră în mâinile arabilor. În epoca de aur ce a urmat, nestânjeniţi de ostilitatea efectivă a teologilor creştini sau chiar musulmani şi, după 750, încurajaţi de măreţul patronat al primilor califi abbasizi, ei stăpâneau gândirea şi literatura anticilor – şi în special descoperirile matematice, ştiinţifice şi medicale ale grecilor –, pe care le-au ridicat la noi niveluri de înţelegere şi complexitate. După recucerirea de către creştini a Spaniei şi Siciliei, bibliotecile arabe au fost sursa principală a abundenţei de traduceri ce i-a permis Occidentului să recupereze cunoştinţele grecilor antici şi, prin urmare, să furnizeze baza dezvoltării gândirii matematice şi ştiinţifice până în epoca lui Descartes, Leibniz şi Newton. Deja în secolul al X-lea, Gerbert d'Aurillac îşi datora cunoştinţele de matematică – ce vor rămâne fără egal în Occident vreme de secole – educaţiei primite în nordul Spaniei şi legăturilor cu creştinii vorbitori de limbă arabă prin care a obţinut traducerile cărţilor de astronomie şi matematică. Adelard din Bath (cca 1080 – cca 1152) a adus cu el din Salerno şi Siracuza cunoştinţele care i-au permis să facă prima traducere completă în limba latină a *Elementelor* lui Euclid şi să introducă, după toate probabilităţile, abacul în Eşichierul englez. Adelard fusese şi la Laon, ce avea legături cu Spania, ca şi magiştrii asociaţi cu „Şcoala din Chartres" (deşi nu cu oraşul Chartres[69]) care, fără a contesta misterele creaţiei, au pornit în căutarea unei explicaţii raţionale şi coerente a naturii. Recunoaşterea deschisă a unei civilizaţii mult mai avansate care transpare din afirmaţia lui Adelard – „Am învăţat un lucru de la profesorii mei arabi, călăuzit de raţiune, dar tu

[interlocutorul său] ești adeptul altui lucru; ești dus de căpăstru, subjugat de imaginea autorității"[70] – nu a rămas unică în vremea sa. S-ar putea chiar să fi fost împărtășită de Abélard și de Héloïse, altfel de ce și-ar fi botezat fiul Astrolabe?

Această deschidere – desigur, nu foarte răspândită în afara acestor cercuri limitate și specializate – a fost eclipsată rapid de defăimarea lui Mohamed ca fiu al diavolului și a Islamului ca sursă de păcat și erezie. În viziunea lui Petru Venerabilul, care, în anii 1140, a aranjat traducerea Coranului și a altor texte arabe în latină, Islamul era „cea mai mare greșeală dintre greșeli, cea mai mare dintre erezii, drojdia în care toate rămășițele doctrinelor diabolice s-au scurs laolaltă"[71]. Altă personalitate care a îndemnat la o mai mare deschidere în fața splendorilor științei arabe a fost Petrus Alfonsi, un evreu spaniol convertit, devenit curtean al lui Henric I al Angliei și unul dintre doctorii acestuia. El și-a implorat stăpânii din nordul Franței să ia mai în serios învățăturile astronomiei și a tradus din arabă, nu foarte strălucit, tabelele astronomice ale lui al Khwarazmi și alte tratate științifice. Dar aceste lucrări nu i-au adus celebritatea. Ceea ce l-a făcut pe Petrus Alfonsi să devină unul dintre cei mai citiți autori ai Evului Mediu a fost lucrarea sa *Dialogues against the Jews* (*Dialoguri împotriva evreilor*) (cca 1110), în care îi denunța pe evrei ca fiind ucigași lui Hristos, iar pe musulmani ca fiind senzualiști, idolatri și hoți: ne-au parvenit șaptezeci și nouă de manuscrise medievale ale acestei cărți, în comparație cu, de exemplu, cele trei ale lucrării lui Abélard, mult mai cunoscută acum, *Dialogues between a Christian, a Philosopher and a Jew* (*Dialogurile dintre un creștin, un folosof și un evreu*)[72].

Aceasta a fost relația cea mai agonizantă și, după cum s-a dovedit, cea mai curdă a creștinătății latine cu alte culturi avansate. Nu a fost tot timpul clar că așa trebuia să se întâmple. Stephen Harding, englezul care a devenit abate de Citeaux în 1108, a lăsat în introducerea sa (*monitum*) la superba Biblie din 1109, pe care a redactat-o pentru comunitatea sa de copii, o explicație celebră a modului în care și-a ales textele. El spune că, „după ce am pus alături un număr de cărți, inclusiv unele ale altor Biserici, pentru a o alege pe cea mai exactă, am descoperit că fiecare era, cel mai adesea, în contradicție cu aproape toate celelalte"[73]. Problema denaturării textelor nu era nouă în sine. Renașterea carolingiană apăruse din hotărârea sfetnicilor lui Carol cel Mare, cufundați în preceptele lui Beda, de a găsi texte exacte ale

Bibliei şi de a se asigura, în continuare, că vor fi copiate cu acurateţe. Dar era o problemă cu rezonanţă specială pentru Stephen Harding şi cei care, ca şi el, erau reprezentanţii unei epoci în care răspândirea tot mai mare a ştiinţei de carte dădea o nouă putere autorităţii cuvântului scris. Raţiunea de a fi a noii mişcări monahale şi justificarea unor grupuri precum cistercienii, care se rupseseră de comunităţile deja întemeiate, se baza, în mare parte, pe convingerea că monahismul tradiţional se îndepărtase de respectarea strică a Regulii Sfântului Benedict şi că majoritatea inovaţiilor lor în ceea ce priveşte regimul, disciplina şi liturghia se bazau pe ceea ce înţelegeau ei a fi respectarea literală a Regulii. În acelaşi spirit, Stephen Harding însuşi a făcut tot posibilul să se asigure că atât cuvintele, cât şi muzica imnurilor cântate la Citeaux erau exact cele ale Sfântului Ambrozie. Marea Biblie a lui Stephen a fost cea mai importantă, precum şi cea mai impunătoare şi mai frumoasă dintr-o serie superbă de manuscrise produse în sriptoriumul de la Citeaux, în timpul său. Deşi, la început, atât el, cât şi tovarăşii săi au preferat un manuscris mai deosebit, deoarece părea mai complet decât celelalte, au continuat să fie tulburaţi de anomalie. „Prin urmare, uimiţi de discrepanţele din cărţile noastre – continuă el –, am abordat nişte evrei care ştiau foarte bine scripturile şi i-am întrebat, cu cea mai mare grijă, în franceză, despre locurile ce conţineau pasajele şi versetele pe care le găsisem în cartea pe care o transcriam şi pe care, de atunci, le-am introdus în volumul nostru, dar nu le-am găsit în multe alte copii în latină. Evreii, desfăcând câteva suluri în faţa noastră şi explicându-ne în franceză ce era scris în ebraică şi aramaică, în locurile despre care i-am întrebat, nu au găsit nici o urmă a pasajelor şi versetelor ce ne dădeau atâta bătaie de cap. Încrezându-ne, prin urmare, în veridicitatea versiunilor evreieşti şi aramaice, precum şi în numeroasele cărţi latine care, omiţând aceste pasaje, sunt în concordanţă cu primele, am şters complet toate aceste adăugiri inutile, după cum se vede într-adevăr în multe locuri, în special în Cărţile regilor, unde se găseau majoritatea greşelilor. Facem un apel la toţi viitorii cititori ai acestei cărţi să nu introducă din nou aceste pasaje şi versete de prisos".

Nota lui Stephen Harding prezintă în mod remarcabil o întâlnire între călugarii creştini şi eruditii evrei ca fiind o ocazie cordială şi relaxată. Nu e sigur de cât timp şi în ce condiţii existau comunităţi evreieşti în nordul Europei. Existau evrei în dioceza Lyon în secolul al IX-lea şi în sudul Burgundiei la începutul secolului al X-lea, iar

faptul că ambele grupuri includeau proprietari de pământ (în ciuda interdicţiei teoretice cu privire la proprietatea evreiască asupra pământului înscrisă în dreptul roman) a încurajat părerea că înaintaşii lor fuseseră acolo de pe vremea romanilor. Cu toate acestea, pare improbabil să fi fost o prezenţă puternică sau influentă atât de departe în nord şi atât de devreme, în secolul al X-lea. Probabil comunitatea de aşkenazi din Evul Mediu timpuriu – stabiliţi în regiunea Rinului, cu certitudine, în veacul al XI-lea, de unde s-au răspândit foarte rapid – îşi avea originile în imigraţia din regiunile mediteraneene, atrasă de dezvoltarea activităţii economice din nordul Europei la vremea aceea şi adesea de iniţiativa directă a prinţilor ce încercau să-şi dezvolte teritoriile[74]. „Când am vrut să fac din Speyer un oraş mare, m-am gândit că strălucirea i-ar spori imens dacă i-aş aduce pe evrei să locuiască aici", spunea episcopul Rudiger în 1084, când a întemeiat un cartier protejat în oraş[75], sperând, fără îndoială, să atragă colonişti din comunităţile deja bine stabilite din Mainz, Worms şi Köln.

În orice perioadă au venit şi oriunde s-au stabilit, evreii au adus cu ei un nivel de cultură şi o profunzime a învăţăturii ce depăşeau cu mult orice puteau arăta vecinii lor creştini, precum şi tradiţia de a căuta la învăţătorii lor sfaturi şi decizii în probleme sociale şi practice. Acest lucru, în sine, a generat îndemânări legale flexibile şi puternice, precum şi o literatură considerabilă, de o înţelepciune deopotrivă etică şi practică. Printre cei mai mari învăţători şi comentatori evrei se număra rabinul Gershom din Mainz (cca 960-1028), unul dintre numeroşii atraşi în acei ani de un oraş deja celebru printre evrei datorită şcolilor sale şi datorită prezenţei membrilor a cel puţin cinci familii de rabini de frunte, incluzându-i pe cei din familia Kalonymide, dintre care mulţi au ajuns de la Roma la Mainz, trecând prin Lucca, în jurul anului 950 sau mai devreme. Un altul, rudă prin alianţă cu familia lui Gershom, era Rashi (rabinul Solomon ben Isaac), care a studiat cu unul dintre discipolii lui Gershom în Worms şi a lucrat, de asemenea, în Mainz înainte de a-şi crea propria şcoală la Troyes, locul său de naştere, devenit centrul principal al învăţăturii evreieşti din nordul Europei în timpul ginerelui său şi al nepoţilor săi[76].

Primii cistercieni nu au fost singurii care au recunoscut valoarea învăţăturii evreieşti sau valoarea pe care aceştia o dădeau învăţăturii. Un elev de-al lui Abélard observa că „un evreu, oricât ar fi de sărac, dacă ar avea zece fii, i-ar pune pe toţi să înveţe carte – nu pentru câştiguri, cum fac creştinii, ci pentru a înţelege legea lui Dumnezeu,

şi nu doar pe fiii săi, ci şi pe fiicele sale"[77]. Câţiva eruditi creştini de la sfârşitul secolului al XI-lea şi începutul celui de-al XII-lea au început să se intereseze de iudaism şi de învăţătura evreiască şi, în special, de contrastul dintre locul tot mai important al lui Hristos întrupat în propria lor teologie şi al împărtăşaniei în credinţa şi ritul lor, şi atitudinile evreilor (aşa cum le înţelegeau ei) faţă de respectarea ritualului. Unul dintre aceştia a fost Gilbert Crispin, abate de Westminster. Cunoştinţele sale cu privire la părerea evreilor despre întrupare – adunate în timpul discuţiilor cu nişte evrei din Mainz, pe care-i întâlnise la Londra – au stimulat ideile pe care profesorul său, Anselm de Canterbury, le preda deja atunci când l-a vizitat pe Gilbert în 1092, pregătindu-se să scrie una dintre operele cu adevărat revoluţionare ale teologiei creştine, *Cur Deus homo ?*[78]. Hugues de Saint-Victor († cca 1140) şi elevul său André († 1175) avuseseră contacte cu eruditii evrei şi utilizaseră pe larg lucrările lui Rashi şi ale urmaşilor acestuia în comentariile lor biblice, a căror influenţă s-a răspândit mult datorită utilizării largi a lucrării lui Peter Comestor, *Scholastic History*. Dar pericolul pe care îl ilustrează atât de clar pasiunea inocentă a lui Stephen Harding pentru acurateţe, acela de a conferi autoritate asupra scripturilor unor învăţaţi de altă credinţă, nu s-a pierdut în timpul succesorilor săi, iar interesul de la început s-a transformat rapid în ostilitate amară[79]. André de Saint-Victor a fost acuzat de „iudaizare" de către fratele său, Victorine Richard, deşi Richard însuşi s-a bazat pe cunoştinţele evreilor în propria sa lucrare. În 1160, extrem de influentul canonic Rufinus din Bologna a declarat Biblia evreiască denaturată şi inferioară Vulgatei, iar capitulul general al Ordinului cistercian a interzis studiul limbii ebraice în 1198[80].

Problema majoră a demonizării evreilor era dacă cei care l-au răstignit pe Hristos ştiau că e fiul lui Dumnezeu. Pasul crucial în rezolvarea acestei probleme a fost făcut în anii 1090, când Anselm de Laon – cel mai influent profesor al generaţiei sale, în ciuda ironiilor lui Abélard – a negat concluzia Sfântului Augustin, din secolul al V-lea, acceptată aproape unanim de către comentatorii catolici ulteriori, şi anume că nu ştiuseră[81]. Învăţătura lui Anselm, conform căreia, dimpotrivă, ştiau a fost reluată câţiva ani mai târziu de către evreul spaniol converit Petrus Alfonsi[82]. De aici rezulta că evreii sunt în mod intenţionat agenţii diavolului, după cum ilustra în mod expresiv prietenul şi admiratorul lui Anselm, Guibert de Nogent – scriind în 1115 –, prin intermediul unei poveşti în care un evreu îşi invoca stăpânul satanic

răspândindu-și sămânța, ceea ce s-a constituit în elementul de bază al antisemitismului medieval și, mai târziu, al vânătorii de vrăjitoare din Europa[83]. Prin aceasta, mai mult decât prin opera sa intelectuală, Guibert este original. Evreii de ambele sexe care apar în mod repetat în *Monodiae* ca proxeneți și vrăjitori, murdari, desfrânați și depravați inaugurează stereotipul sumbru și sinistru ce și-a păstrat autoritatea până la mijlocul secolului XX. Ideea identității dintre evrei, sex, bani și excremente, interșanjabile în mod simbolic, a fost preluată rapid și s-a înrădăcinat puternic[84]. Temele majore au fost adăugate mai târziu. În anii 1140, Petru Venerabilul și-a adus contribuția la rotunjirea portretului evreilor ca dușmani ai lui Hristos presupunând la ce sacrilegii netrebnice supun aceștia icoanele și vasele sfinte ce li se încredințează ca amanet (potirul, ca recipient al trupului lui Hristos, figurează, în mod normal, la loc de frunte), iar câțiva ani mai târziu, Thomas de Monmouth a transformat moartea inexplicabilă a unui băiat creștin la marginea orașului Norwich în prima relatare completă și înspăimântătoare – ce va fi sursa de inspirație pentru mai bine de o sută cincizeci de povestiri asemănătoare în Evul Mediu – despre modul în care evreii din toată lumea au conspirat pentru a-și răzbuna istoria seculară și mizeria temporară reconstituind crucificarea[85]. Astfel de motive au continuat să stimuleze facultățile creatoare ale teologilor, desenatorilor și fanteziștilor în veacurile următoare, dar elementele esențiale erau stabilite și circulau deja înainte de sfârșitul primei jumătăți a secolului al XII-lea.

În continuare este greu și exagerat să facem o paralelă între Guibert de Nogent și Stephen Harding, între discreditarea tot mai accentuată a evreilor și a iudaismului în timpul secolului al XII-lea și dovada clară și solidă a prosperității materiale și a strălucirii culturale. După cum remarca Beryl Smalley, „operele rabinilor din nordul Franței ne arată că, în mod tipic, francezii din clasa prosperă de mijloc, care duc un trai îmbelșugat, își limitează cu prudență familiile, în ciuda riturilor de fertilitate de la cununiile lor, au o viață respectabilă și își practică religia, nu sunt intoleranți și rareori sunt sfinți"[86]. În general, evreii erau în relații bune cu vecinii lor creștini. Segregarea rezidențială nu era nici pe departe universală, deși unele orașe – cum ar fi Speyer, conform decretului citat mai sus – aveau cu siguranță cartiere evreiești. Thomas de Monmouth ne arată că evreii din Norwich hotărăsc că ar fi prea periculos să scape de trupul lui William în casa închiriată în care îl uciseseră, pentru că următorii locatari ar putea fi creștini[87], și

chiar la începutul secolului al XII-lea, evreii închiriau case printre creştini în York, pe măsură ce se întorceau în oraşul unde, în 1190, întreaga comunitate evreiască de o sută cincizeci de oameni fusese ucisă prin cea mai mare atrocitate comisă împotriva lor din perioada medievală. După cum sugerează acest fapt în sine, nelegiuirile care au atins tot mai violent şi mai frecvent comunităţile evreieşti nu le-au distrus întotdeauna şi nici imediat. După ce, în 1096, sinagoga din Rouen fusese arsă de cruciaţi, iar numeroşti evrei fuseseră ucişi sau obligaţi să se convertească, supravieţuitorii au putut cumpăra de la William Rufus dreptul celor convertiţi cu de-a sila de a reveni la religia lor, spre marea indignare a cronicarilor monastici, precum şi de a-şi reconstrui sinagoga în cel mai elegant şi mai rafinat stil contemporan[88].

Totuşi, în acelaşi timp, nivelul violenţei şi hărţuirii zilnice la care erau supuşi evreii, în special în nordul Europei, creştea tot mai mult. Asalturile asupra unor întregi comunităţi, cum au fost cele asociate cu prima cruciadă, au devenit din ce în ce mai obişnuite: contele de Blois a spânzurat treizeci şi unu de evrei sub pretextul că s-ar fi făcut vinovaţi de efectuarea unui sacrificiu uman ritualic în 1171, deşi nu fusese găsit nici un cadavru, iar Filip August a executat mai mult de optzeci la Bray-sur-Seine, în 1191[89]. După cum sugerează ambele incidente, evreii aveau mai multe motive să se teamă de tertipurile politice ale celor puternici, pe a căror protecţie se bazau în mod normal, decât de animozitatea mulţimii – dar, de oriunde s-ar fi inspirat fanteziile lui Guibert şi Thomas de Monmouth (şi s-au găsit recent indicii că poveştile despre sacrificiile umane ritualice erau obişnuite în regiunea Rinului şi în Ţările de Jos în anii 1140, înainte ca Thomas să-şi fi început opera[90]), avem toate motivele să bănuim că se răspândeau cu aceeaşi viteză şi erau asimilate cu aceeaşi promptitudine în secolul al XII-lea, când pizma sau ghinionul au atras ostilitatea faţă de evrei, cum s-a întâmplat mereu de atunci încoace. Papa Alexandru al III-lea a găsit de cuviinţă să adauge în decretele celui de-al treilea Conciliu de la Lateran, din 1179, că este interzisă confiscarea fără judecată a pământurilor, banilor sau bunurilor evreilor, profanarea cimitirelor acestora şi întreruperea ceremoniilor religioase evreieşti prin atacuri cu bâte şi pietre. Cu siguranţă, nu era o problemă nouă. Vreme de două sute de ani şi mai bine, plângerile cu privire la un astfel de comportament, adesea explicat prin acuzaţii de blasfemie sau de batjocură la adresa icoanelor sau evenimentelor creştine, fuseseră

destul de frecvente, dar se pare că erau din ce în ce mai multe, iar numărul lor a continuat să crească, în ciuda faptului că papalitatea continua să insiste că drepturile recunoscute ale evreilor din comunitatea creștină, oricât ar fi fost de limitate și cu oricâtă strângere de inimă ar fi fost acordate, trebuiau respectate.

Atât sursa acestei vulnerabilități, cât și consecințele ei, dincolo de nefericirea și pericolul fizic pe care le-au generat, au fost subliniate, cu luciditatea caracteristică – și, am putea crede, cu mai mult decât o vagă urmă de simpatie –, prin cuvintele pe care Abélard le-a pus în gura evreului din *Dialogul* său (cca 1125): „Nu ni se permite să deținem nici câmpuri, nici vii, nici alte proprietăți funciare, fiindcă nimeni nu ne poate proteja de un atac deschis sau ascuns. Prin urmare, principala ocupație ce ne rămâne e să ne câștigăm traiul disprețuit împrumutând străinilor bani cu dobândă. Dar acest lucru ne face să fim și mai urâți de cei pe care îi apasă acest lucru"[91]. Primele capitole din cartea de față au identificat, în Imperiul Carolingian, în special în partea a doua a secolului al X-lea și la începutul secolului al XI-lea, o lume în care cei ce nu aveau nici resurse substanțiale sub formă de pământuri, nici protecția concretă pe care numai astfel de resurse o puteau susține au fost reduși la lipsa proprietății funciare și la servitute. De oriunde proveneau și oricare ar fi fost istoria lor în secolele de după căderea Imperiului Roman – și, cu siguranță, rămân multe neclarități în acest sens –, evreii din nordul Europei au intrat, indubitabil, în această categorie. „De la a fi cetățeni romani – după cum spune Dominique Iogna-Prat –, au ajuns «evreii noștri» (*Judaei nostri*), proprietatea seniorilor pe al căror pământ se găseau – castelani, conți sau regi –, un nou tip de proprietate mobilă."[92] În lipsa altei protecții, au devenit extrem de dependenți de regii și prinții care i-au curtat atunci când prezența lor reprezenta venituri ridicate datorită dezvoltării economice și legăturilor cu comerțul internațional, i-au exploatat fără milă când s-au asigurat de dependența lor și s-au debarasat de ei când nu mai prezentau nici un interes. Tratatul pe care Filip al II-lea al Franței l-a încheiat cu contele Thibaud de Champagne (sau, după cum e numit în documente, de Troyes) în 1198, stabilind în ce condiții îi va primi pe domeniul său regal pe evreii expulzați în 1182, exprimă foarte clar situația acestora: „Nu vom păstra pe pământurile noastre pe nici unul dintre evreii mult iubitului și credinciosului nostru vecin Thibaud [...], nici unuia dintre evreii noștri nu i se va permite să împrumute bani cuiva sau să ia ceva de pe pământurile lui fără

consimţământul acestuia [...], nici unuia dintre evreii săi nu i se va permite să împrumute bani cuiva sau să ia ceva de pe pământurile noastre fără consimţământul nostru"[93]. Fapul că datoriile către un evreu treceau, la moartea acestuia, asupra stăpânului său, rege sau conte, era o sursă din ce în ce mai profitabilă atât de venit, cât şi de putere politică. Coroana engleză, având avantajul suplimentar al monopolului, a aranjat astfel încât să sporească la maxim aceleaşi beneficii în 1194, organizând Eşichierul astfel încât evreii să administreze datoriile către Aaron de Lincoln şi, mai apoi, către numeroşi alţii. În ambele regate, evreii erau acum exploataţi cu tot mai multă cruzime, ceea ce a dus la expulzarea lor, la sfârşitul secolului al XIII-lea. Desigur, sărăcirea progresivă care a rezultat de aici le-a micşorat şi mai mult valoarea pe care o aveau pentru stăpânii lor regali şi, o dată cu ea, şi protecţia ce li se acordase, în mod obişnuit, împotriva ostilităţii populare stârnite sau intensificate tocmai de această relaţie în sine.

Oricât era de importantă, această relaţie nu ar putea explica singură denigrarea tot mai încununată de succes a evreilor ca unelte ale diavolului, căutând să submineze tot ce susţinea societatea creştină, care, în secolul al XIII-lea, s-a adăugat stereotipiilor ce au persistat, devenind unul dintre elementele indispensabile ale antisemitismului european. Violentul atac cultural la care au fost supuşi evreii şi iudaismul cu o tot mai intensă ferocitate începând cu anii 1090 a fost esenţial pentru construirea creştinătăţii latine şi hegemonia culturală a clericilor din interiorul acesteia. Ceea ce nu înseamnă, desigur, că a existat o conspiraţie conştientă şi deliberată printre clerici, sau că cineva a intenţionat sau a prevăzut rezultatele argumentelor puse în circulaţie în aceşti ani şi ale concluziilor ce au decurs din ele. Aşa cum am susţinut în capitolele anterioare că împărţirea pământurilor şi puterilor între fiii mai vârstnici şi cei mai tineri – ceea ce a atras, de fapt, acceptarea şi susţinerea primogeniturii în schimbul unei donaţii generoase către o Biserică a celibatului – nu s-a realizat în mod conştient, ci printr-o multitudine de decizii şi acorduri individuale care au tins în aceleaşi direcţii pentru că îşi aveau originea în aceleaşi dificultăţi şi împăcau aceleaşi interese, tot aşa sugerăm aici că numeroasele argumente ivite în contexte şi în condiţii istorice, teologice şi ecleziastice diferite au ajuns să fie acceptate deoarece tindeau spre construirea unui sistem puternic şi coerent de gândire şi venerare care să reprezinte stabilitatea şi ordinea într-o lume în continuă schimbare şi diversificare. Un studiu deosebit de pătrunzător şi relevant despre

una dintre contribuțiile centrale la acest proces ne-a fost oferit recent de către Dominique Iogna-Prat, în cercetarea modului în care călugării din Cluny, cu care ne-am întâlnit atât de des în momentele cruciale ale revoluției noastre, au participat la conturarea tot mai precisă a ordinii sociale, exprimând și reprezentând deosebirile fundamentale dintre secular și spiritual, dintre liber și ne-liber, dintre ordine și haos, în special prin regula castității și prin cultul morților. Ultimul dintre marii abați de Cluny, Petru Venerabilul (1092 sau 1094-1156), a fost una dintre figurile impozante – și, din multe puncte de vedere, cele mai atrăgătoare – din vremea sa. În trei convingătoare lucrări polemice (concepute între sfârșitul anilor 1130 și începutul anilor 1140) împotriva celor mai vechi și, probabil, celor mai periculoși dușmani ai credinței pe care se baza, a completat descrierea noii ordini sociale a Europei, la construcția căreia predecesorii săi, în special Odilon, contribuiseră atât de mult. Musulmanii, evreii și ereticii pretindeau cu toții că venerează același Dumnezeu și că respectă aceleași scripturi ca și creștinii catolici și, prin urmare, susțineau că alte revelații și alte învățături au aceeași autoritate. Tratatele lui Petru Venerabilul, îndreptate împotriva tuturor celor trei grupuri, constituiau nu doar o combatere completă a acestora, din punct de vedere catolic, ci și un puternic zid de apărare construit în jurul comunității creștine, afișând o ostilitate sumbră și hotărâtă față de inamicii săi reali sau imaginari[94]. În cariera și scrierile sale, Petru ilustrează argumentul nostru din mai multe puncte de vedere. Nu ultimul ca importanță este acela că, prin combinația pe care o reprezintă – între marea sa îndemânare, înalta educație, profunda sensibilitate spirituală și șarmul la fel de sensibil, pe de o parte, și, pe de altă parte, ceea ce pare ochiului modern a fi marele autoritarism, respingătoarea intoleranță și inumanitate, precum și slugărnicia evidentă în fața intereselor materiale ale ordinului său –, Petru este un exemplu elocvent al contradicțiilor din epoca sa și din interiorul clasei sale[95].

Prezentarea evreilor ca ținte ale urii și disprețului, murdari și decăzuți ca persoane și comportament, dar deținând o putere sinistră din cauza asocierilor lor diabolice, avea cel puțin trei scopuri distincte. În primul rând, denigrarea iudaismului, caracterizarea sa ca sursă de erezie, idolatrie și imoralitate, a fost un aspect al atacului general împotriva culturilor literare mai vechi prin care noua intelectualitate clericală a creștinătății latine și-a consolidat propria hegemonie culturală. În acest context, atacul la adresa evreilor prezenta un avantaj suplimentar

pentru cei care îl conduceau, din moment ce elimina cea mai directă şi mai sigură provocare la adresa autorităţii maeştrilor creştini în interpretarea scripturilor. În acest mod, îndepărta totodată din competiţia pentru poziţia şi influenţa la curte o potenţială elită mult mai calificată pentru acest rol – datorită stăpânirii cunoştinţelor esenţiale ale scrisului, socotitului şi perspicacităţii juridice – decât clericii creştini, atât de disperaţi să-l îndeplinească. În al doilea rând, degradarea şi umilirea evreilor servea scopului identificat de Mary Douglas în numeroase sisteme de clasificare socială care dau foarte mare importanţă pericolelor contaminării spirituale sau sexuale, ce se nasc în urma încălcării graniţelor sociale bine definite. Temerile legate de pângărire, arăta autoarea, sunt generate de pericolul pe care îl reprezintă cei cu o putere socială reală foarte mare, datorită rolurilor pe care le joacă, dar cu o poziţie socială foarte joasă[96]. Pe măsură ce comercializarea societăţii europene a avansat cu o tot mai mare febrilitate de-a lungul secolului al XII-lea, cei care puteau oferi credit local şi puteau facilita schimburi la mare distanţă au devenit şi mai indispensabili. În mod similar, a devenit imperativă menţinerea solidarităţii sociale împotriva lor şi ţinerea lor în frâu prin umilire, degradare şi teroare. În acest context, asocierea între bani şi excremente, atât de frecvent pusă în slujba antisemitismului, a fost extrem de importantă[97]. Temerile legate de o astfel de pângărire pot fi foarte uşor îndreptate împotriva celor intangibili care asistă la eliminarea reziduurilor umane: aici, banii erau murdăria a cărei trecere prin cisternele şi canalele de scurgere ale pieţelor înfloritoare din Europa permiteau creşterea şi multiplicarea noilor averi.

În al treilea şi ultimul rând, apropierea specială dintre evrei şi creştini, impusă de moştenirea şi istoria lor comună, de lunga şi agitata lor coexistenţă, a făcut ca evreii să fie, în mod fatal, foarte potriviţi pentru un rol aparte în acţiunea clericilor. Natura sa a fost descrisă cu precizie, într-un context cu totul diferit, de către Max Weber, atunci când observa că „marea realizare a religiilor etice a fost sfărâmarea lanţurilor grupului bazat pe legături de rudenie, [stabilind] o nouă comunitate de credinţă şi un nou mod etic de viaţă, opus comunităţii de sânge şi chiar, într-o anumită măsură, opus familiei"[98] – şi, în consecinţă, dărâmarea lumii pentru a construi o alta în locul ei. O astfel de lucrare nu se realizează doar prin calcul rece. E nevoie de pasiune şi de convingere interioară, de sacrificii cu mult dincolo de interesele celor care le fac, de martiriu. Cu siguranţă, clericii şi-au

făcut din rațiune – *ratio* – un stindard, și-au însușit-o ca garanție și au situat-o, în opoziție cu *superstitio*, caracteristică țăranilor, la temelia supremației lor în cadrul comunității creștine[99]. Dar acest lucru nu a fost posibil decât plecând de la premisa că atât comunitatea ca întreg, cât și *literati* din sânul ei erau uniți prin aderarea la o singură credință. În cazul în care credința și rațiunea nu vorbeau într-un glas, nici una dintre ele nu putea reprezenta un principiu al unității. Din acest motiv, efortul de a le reconcilia a stat în centrul fiecărei mari dezbateri, de la Berengar la Toma d'Aquino, și nu i se putea permite nici uneia dintre ele să o calce în picioare pe cealaltă.

Și tot de aceea, evreilor nu li s-a putut permite să fie considerați înțelepți. La nivelul experienței cotidiene, nimic nu e mai evident decât faptul că, în aceste secole, creștinii și-au explicat și justificat modul în care îi tratau pe evrei proiectând asupra acestora intenția de a face, la rândul lor, ceea ce le făcuseră lor creștinii. În mod din ce în ce mai obișnuit, în special după masacrele asociate cu pregătirea cruciadei din 1096, creștinii au furat proprietățile evreilor, le-au omorât soțiile și copiii, le-au profanat locurile și obiectele sfinte și i-au obligat să renunțe la credința lor sub amenințarea pedepsei cu moartea. Prin urmare, ei erau obligați nu doar să inventeze, ci și să se convingă să creadă într-o mitologie care îi acuza pe evrei de intenția de a le face aceleași lucruri. În cuvintele lui Shylock:

> Părinte Avraam, cum sunt creștinii!
> Că inima lor crudă îi învață
> Să nu creazăn ceilalți![100]

Proiecția era necesară nu pentru asigurarea protecției fizice, ci pe aceea a credinței și a intelectului. Evreii au refuzat să accepte principiile fundamentale ale revelației creștine: întruparea, învierea, prezența trupului și a sângelui lui Hristos în împărtășanie. Ei au refuzat, desigur, să accepte justificarea acestor învățături, la care s-a ajuns prin interpretarea Vechiului Testament (după cum îl numeau creștinii) ca o prefigurare simbolică sau alegorică a Noului Testament. În cazul în care creștinii admiteau că aceste obiecții sunt rționale, nu mai puteau împăca rațiunea și credința: dacă erau valabile pentru evrei, puteau fi valabile pentru oricine. Prin urmare, faptul că evreii refuzau să se convertească trebuia privit nu doar ca un refuz al credinței, ci și al rațiunii; refuzând rațiunea, se autoexcludeau din rândul oamenilor; dacă nu erau umani, nu puteau fi decât odraslele diavolului. Chiar

dacă nu era inevitabilă, această logică era cu siguranţă inexorabilă şi, pe la mijlocul secolului al XII-lea, fusese deja aproape general acceptată[101].

Totuşi, obstacolele pe care le reprezentau principiile fundamentale ale credinţei creştine pentru evrei nu le erau străine nici creştinilor înşişi. Dimpotrivă. Lupta cu îndoiala este un element obişnuit în vasta literatură religioasă a acestor generaţii. La urma urmei, după cum am arătat destul de des, nu ar fi existat nici un merit religios în credinţa în ceva clar şi, am putea adăuga, nici o legătură sau clasificare socială utilă nu ar fi putut decurge din ea. Un Anselm de Canterbury îşi poate propune să dovedească existenţa lui Dumnezeu de dragul raţiunii înseşi, să fie netulburat în certitudinea că raţiunea, nu Dumnezeu, e cea pusă la încercare, pentru că celebra sa dovadă – că, din moment ce nu se poate concepe ceva mai mare decât Dumnezeu, iar dacă ceea ce există e mai mare decât ceea ce nu există, rezultă că Dumnezeu există – nu arată decât că, dacă există un Dumnezeu, el trebuie conceput ca existând, sau că există pe baza presupunerii că există. Un Abélard poate declara că „îndoiala ne duce la interogaţie; prin interogaţie percepem adevărul", încrezător că, în mâinile sale, sabia ascuţită a dialecticii va îndepărta doar erorile şi falsitatea. Dar Anselm şi Abélard ar fi fost remarcabili pentru siguranţa lor spirituală şi intelectuală în orice epocă s-ar fi aflat. Teama lui Bernard că „ingeniozitatea umană singură îşi ia asupra ei sarcina de a rezolva totul, fără a lăsa nimic credinţei", că învăţăturile lui Abélard conţineau „nu întrebări despre credinţă, ci răni pentru credinţă, injurii la adresa lui Hristos, insulte şi ocări pentru Părinţi, scandaluri pentru generaţia prezentă şi pericole pentru cele viitoare"[102] era mult mai larg resimţită şi a ieşit victorioasă. Petru Venerabilul i-a oferit lui Abélard adăpost la Cluny după ce Bernard obţinuse condamnarea sa ca eretic, la Sens, în 1140; cinci ani mai târziu, el însuşi cita ca miracol un vis în care fusese vizitat de stareţul abaţiei, care murise recent, şi a profitat de ocazie pentru a-i pune, nu o dată, ci de două ori, o întrebare ce-l tulbura profund: „Oare ceea ce credem despre Dumnezeu nu e sigur? Oare credinţa pe care o considerăm adevărată nu e lipsită de îndoieli?"[103].

Cele mai mari mistere ale credinţei catolice, aşa cum fusese ea explicată vreme de trei generaţii de către cei mai mari învăţători şi vizionari ai săi – caracterul divin al lui Hristos, naşterea imaculată, miracolul euharistiei, armonia dintre credinţă şi raţiune –, erau exact cele pe care se spunea că le contestă evreii în cele mai profunde şi mai

dăunătoare acuzaţii ce li se aduceau : că l-au ucis în mod intenţionat pe fiul lui Dumnezeu şi că reactualizau în mod regulat crima, că profanau icoanele sfinte ale lui Hristos şi ale mamei sale, că pângăreau potirele în care pâinea şi vinul s-au transformat în trupul şi sângele Lui prin miraculosul sacrificiu pe care evreii îl negau şi care era plasat tot mai mult în centrul credinţei, ritualurilor şi pasiunii catolice. Pentru câţiva dintre cei mai influenţi şi, în generaţiile următoare, cei mai admiraţi gânditori creştini va fi chiar şi mai dificil şi mai dureros să perceapă aceste mistere prin credinţă decât le era să le descrie cu ajutorul raţiunii. Mai mult decât oriunde în altă parte, constructorii edificiului magnific al creştinătăţii medievale au trădat fragilitatea temeliilor sale emoţionale şi psihologice şi apăsarea pe care construcţia sa a impus-o făuritorilor săi tocmai în relaţiile lor cu evreii şi în confruntarea cu iudaismul.

5

Restabilirea ordinii

1. Severitatea cucernică şi inflexibilă

Spre sfârşitul anului 1165, după cum relatează cronicarul William de Newburgh, „mai bine de treizeci" de oameni care veniseră în Anglia din Flandra au fost aduşi, la Oxford, înaintea unui conciliu de episcopi unde, fiind interogaţi, „au atacat sfântul botez, credinţa şi căsătoria şi s-au încumetat, în mod nelegiut, să minimalizeze valoarea unităţii catolice pe care o întrupează aceste instituţii divine". Au fost acuzaţi de erezie şi predaţi regelui, din ordinul căruia au fost înfieraţi şi alungaţi „cu lovituri năprasnice de bici în afara oraşului, în gerul cumplit al iernii. Neaflând nici un strop de îndurare din partea nimănui (deoarece regele interzisese strict să li se ofere ospitalitate şi alinare), au murit în chinuri"[1].

Prin caracterul său antisacramental şi antisacerdotal şi prin statutul umil al membrilor săi, „oameni simpli de la ţară, analfabeţi şi fără educaţie" (cu excepţia conducătorului lor, Gerard, care „părea să aibă oarece ştiinţă de carte"), secta descrisă de William este reprezentativă pentru numeroasele secte care apăruseră în nord-vestul Europei în ultimii 150 de ani. Pe de altă parte, faţă de celelalte pe care le cunoaştem, este atipică prin caracterul fragil al eforturilor sale de evanghelizare, ce au atras de partea sa doar o singură bătrână care a repudiat secta în momentul când a fost descoperită, precum şi datorită repercusiunilor aspre pe care le-a suferit. În secolul al XI-lea, cei executaţi ca eretici – la Orléans în 1022, la Milano în 1028 şi la Goslar în 1051 – fuseseră membri ai nobilimii şi ai marelui cler, prinşi în mijlocul unor conflicte politice din sânul elitei. În general, oamenii de rând erau trataţi cu calm şi moderaţie de către episcopi. Cei interogaţi de Gérard de Cambrai la Arras, în 1024 sau 1025, deşi recunoscuseră, de fapt, mai multe erezii grave, au fost eliberaţi fără a

li se cere altceva decât să asculte o lungă predică și să facă o mărturisire de credință. Chiar și în anii 1140, deși execuțiile de genul arderilor pe rug din 1115 la Soissons, din 1135 și 1145 la Liège, din 1143 la Köln și din 1148 la Reims deveneau din ce în ce mai frecvente, ele se limitau, totuși, la conducătorii grupurilor acuzate și la cei care predicau sau erau bănuiți că ar predica erezia și uneori violența împotriva Bisericii, clerului și a proprietății.

Din acest punct de vedere, în anii 1160 a avut loc o schimbare semnificativă, reflectată de neliniștea larg resimțită în 1163, când o fată care a refuzat să renunțe la secta sa a fost arsă pe rug, în Köln, împreună cu patru adulți. Fuseseră arestați după ce absența lor de la biserică în zilele de duminică stârnise curiozitatea vecinilor, în vreme ce nefericiții de la Oxford „nu s-au putut ascunde mult timp, deoarece erau încolțiți de oameni curioși să știe cărei secte străine îi aparțineau". Spre deosebire de marii predicatori eretici ai generației anterioare, acești oameni nu s-au impus atenției autorităților nici prin incitarea la violență, nici prin propovăduirea ereziei sau prin încercarea de a-și face prozeliți. Ei au intrat în conflict cu noul spirit proclamat de Conciliul de la Reims din 1157, care denunțase „cea mai ticăloasă sectă a maniheiștilor, ce se ascund printre cei săraci și, sub aparența religiei, trudesc pentru a zădărnici credința celor simpli, răspândindu-se prin intermediul țesătorilor ticăloși, care umblă din loc în loc și își schimbă numele frecvent, însoțiți de «femei căzute în păcat»"[2]. Cei presupuși a aparține acestei secte eretice trebuiau denunțați și supuși torturii. Dacă mărturiseau sau dacă erau condamnați, conducătorii urmau să fie închiși pe viață, iar discipolii lor – însemnați cu fierul roșu pe frunte sau pe obraz. Cei care refuzau să se lepede de erezie erau excomunicați, iar bunurile le erau confiscate. Șase ani mai târziu, Conciliul de la Tours, prezidat de însuși papa Alexandru al III-lea, a fost consacrat unei „erezii reprobabile" care „a apărut în regiunea Toulouse, întinzându-se ca un cancer în regiunile vecine și care a molipsit, până în prezent, o mulțime de oameni din Gasconia și din alte provincii". Rapoartele despre întâlnirile religioase ale ereticilor sau despre adăpostirea acestora trebuiau investigate prompt, iar cei bănuiți de a fi adepți trebuiau ostracizați, boicotați din punct de vedere comercial și predați autorităților seculare spre a-și primi pedeapsa[3].

Oricât de precise ar fi aceste afirmații din punct de vedere istoric, în mod evident, tonul lor este mai melodramatic decât cel al relatărilor anterioare, dezvăluind ceea ce, de-a lungul secolelor ulterioare, va

constitui premisa obişnuită a persecutorului. Apariţia „ereticilor", indiferent de număr, comportament sau doctrină, demonstra existenţa conspiraţiei universale de inspiraţie diabolică la care luau parte. Pe de altă parte, dacă ereticii nu-şi făceau apariţia, asta nu era din cauză că nu existau, ci pentru că erau ascunşi cu viclenie de numeroşii şi, probabil, influenţii lor susţinători, ceea ce făcea şi mai stringentă demascarea şi stârpirea lor, „pericolul fiind cu atât mai mare cu cât erau mai bine ascunşi", după cum se exprimă Conciliul de la Tours. Acesta e limbajul adoptat de William de Newburgh, potrivit căruia ereticii descoperiţi la Oxford „erau consideraţi a aparţine sectei cunoscute sub numele de *Populicani*, iniţiată, fără îndoială, în Germania, de un fondator necunoscut şi care şi-a răspândit otrava ticăloşiei în numeroase ţări. Se spune că atâţia s-au molipsit de această ciumă în toată Franţa, Spania, Germania şi Italia, încât par «să se fi înmulţit ca frunza şi ca iarba», aşa cum spunea profetul".

Cele de mai sus dezvăluie o trecere a autorităţii de la un rol reactiv la unul iniţiator, trecere considerată a fi un moment decisiv în tranziţia de la societăţile descentralizate („segmentare", în jargonul academic, sau „tribale", în cel popular) la societăţile centralizate, pe care le numim „formaţiuni statale". Istoria jurisprudenţei face deosebirea dintre, pe de o parte, o concepţie asupra legii şi justiţiei care le conferă un rol pasiv, limitat – acela de a răspunde la conflictele dintre indivizi şi grupuri, de a răzbuna nedreptăţile şi de a rezolva disputele care li se raportează – şi, pe de altă parte, o autoritate activă, creatoare de instituţii, ce caută delictele plecând de la presupunerea că acestea au fost, cu siguranţă, comise şi inventează crime cum ar fi blasfemia, adulterul sau trădarea, delicte îndreptate nu împotriva unor anumiţi indivizi identificabili, ci împotriva sistemului legal însuşi, a autorităţii şi valorilor pe care pretinde că le susţine. Această distincţie e evidentă în urmărirea în justiţie şi în persecutarea ereziei. De la primele apariţii ale ereziei printre oamenii de rând, pe la începutul secolului al XI-lea, şi până la jumătatea celui de-al XII-lea, descoperirea unei case de rugăciune clandestine într-un anumit loc sau denunţarea avariţiei clerului în altul erau identificate ca erezii şi raportate episcopului. Acesta nu putea face mult mai mult decât să-i interogheze pe acuzaţi şi, dacă îi găsea vinovaţi, să-i excludă din dioceză sau să-i încredinţeze – în multe cazuri, se pare, cu reţineri – puterii seculare spre a-şi primi pedeapsa. Henric al II-lea nu a aşteptat ca episcopii să apeleze la ajutorul său. După arestarea ereticilor, acesta „nu a fost dispus nici

să-i elibereze, nici să-i pedepsească fără discuții și a ordonat întrunirea unui sinod episcopal la Oxford [...]". Deși nu a curs sânge și nu s-a aprins nici un rug, ceea ce a urmat a fost prima execuție în masă a unor oameni de rând acuzați de erezie din istoria modernă a Europei.

Papalitatea a avut un rol modest în aceste inițiative. În 1163, în timpul pregătirilor pentru Conciliul de la Tours pe care îl prezida, în fața papei Alexandru al III-lea au fost aduși câțiva cetățeni din Arras care fuseseră acuzați, de arhiepiscopul Henri din Reims și de fratele său, regele Ludovic al VII-lea al Franței, că ar fi căzut în păcatul maniheismului și că ar fi aparținut sectei *populicanilor*[4]. Atât faptul că i-au oferit arhiepiscopului șase sute de mărci pentru a renunța la caz, cât și hotărârea lor de a căuta dreptate la curtea papală dovedesc că acuzații nu erau oameni fără greutate. La acea vreme, papalitatea era în plină schismă. Alexandru se afla în Franța deoarece Italia era sub controlul ferm al împăratului, Frederic Barbarossa, în urma capitulării orașului Milano în fața armatelor imperiale în 1162, iar Roma era în mâinile antipapei. Conciliul de la Tours avea ca scop reunirea susținătorilor lui Alexandru împotriva lui Barbarossa, care, la rândul său, îl forța pe Ludovic al VII-lea să-și retragă protecția și recunoașterea oferite lui Alexandru. Scepticismul evident al papei în legătură cu acuzațiile aduse presupușilor „maniheiști" din Reims, în ciuda precarității situației sale diplomatice, completează impresia creată în mod clar de câteva scrisori fragmentare cu privire la acest caz, că e vorba mai degrabă de o afacere politică decât de una religioasă. Pregătindu-se pentru acest conciliu, Alexandru al III-lea avea nevoie, în egală măsură, și de cooperarea unui alt fiu regesc al Bisericii, și încă al unuia mai puțin supus decât Ludovic al VII-lea. Tours era unul dintre orașele preferate ale lui Henric al II-lea (în contrast evident cu predecesorul său, Ștefan, care interzisese episcopilor englezi să participe la Conciliul de la Reims din 1148), astfel că acesta a trimis o delegație impunătoare de prelați gata să se supună. Desigur, nu există nici o dovadă directă că ar fi dorit să influențeze deliberările conciliului sau că sfatul său ar fi fost marcat de altceva decât de pura îngrijorare pentru bunăstarea spirituală a supușilor săi. Totuși, a fost o concidență convenabilă pentru Henric faptul că acest conciliu a avut loc într-o perioadă când era foarte hotărât să-și extindă controlul tocmai asupra provinciilor din Aquitania și Gasconia, unde, conform demnitarilor care au luat parte, „noua erezie se întindea ca un cancer".

La scurt timp după procesul de la Oxford, prin Horărârea* de la Clarendon (1166), Henric al II-lea a interzis „oricărui locuitor al Angliei să primească în casa sau pe pământul său, sau pe orice teritoriu asupra căruia are jurisdicţie pe cei ce fac parte din secta stigmatizată şi excomunicată la Oxford [...]. Iar dacă cineva îi va primi în acest fel, va fi la mila suveranului său, iar casa în care aceştia au locuit va fi scoasă în afara satului şi arsă"[5]. Acest decret e cunoscut ca fiind primul act legislativ secular din Occident împotriva ereziei de după Antichitate şi precursorul unei serii de acte similare emise de alţi monarhi europeni în deceniile ulterioare. Dar nici măcar cel mai pur zel religios nu ar putea explica pe deplin satisfăcător faptul că Henric a considerat necesar să reacţioneze cu asemenea asprime împotriva unor eretici care erau deja morţi şi care nu făcuseră prozeliţi. Fără îndoială, o explicaţie ar fi aceea că Henric „ştia" cât de rapid se poate întinde erezia din experienţa pe care o avusese pe domeniile sale de pe continent şi care a fost descrisă de Conciliul de la Tours şi luase hotărârea de a nu permite ca acelaşi lucru să se petreacă şi în Anglia – deşi, de fapt, nu ne-a rămas nici o dovadă a vreunui caz de erezie pe pământurile continentale ale lui Henric de-a lungul celor două decenii anterioare. Comentariile lui William de Newburgh pe această temă ar putea sta la loc de cinste în orice antologie de texte menită să ilustreze convingerea generală a englezilor că providenţa divină le oferea imunitate în faţa numeroaselor rele asociate cu Europa continentală. O altă explicaţie ar fi că episodul de la Oxford i-a oferit lui Henric o ocazie prielnică de a-şi declara public pietatea catolică într-un moment dramatic al disputei sale cu arhiepiscopul Becket şi, în acelaşi timp, de a demonstra cu tărie cât de mare e forţa şi întinderea puterii sale.

Oricare ar fi fost motivele conştiente ale lui Henric, totuşi, ceea ce William numeşte „severitatea sa cucernică şi inflexibilă" în cazul Oxford şi în legislaţia care i-a urmat constituie un exemplu clasic pentru una dintre tehnicile asociate în mod curent cu extinderea puterii statului, şi anume inventarea sau exagerarea unui pericol la adresa „binelui colectiv". La fel ca şi modul în care Filip al II-lea s-a comportat faţă de evreii „săi" şi ca legislaţia ambilor monarhi împotriva prostituţiei din capitalele lor, acţiunea împotriva ereziei, reală sau presupusă, se potrivea foarte bine cu ambiţiile lor de a-şi lărgi teritoriile

* În limba engleză, *assize* – „decret regal emis într-o adunare a notabililor" (n.tr.).

și de a-și extinde puterea asupra unui număr tot mai mare de activități și preocupări ale supușilor lor. Cu siguranță, s-au convins de acest lucru atunci când contele Raymond al V-lea de Toulouse, el însuși în căutarea unei arme împotriva presiunii exercitate de consulii aleși ai orașului Toulouse în scopul de a-și asigura independența față de demnitarii săi, a utilizat și el limbajul contaminării într-o celebră scrisoare către capitulul din Citeaux în 1177, în care descrie dezastrele provocate de eretici pe pământurile sale și refuzul vasalilor săi cei mai importanți de a-și ridica sabia împotriva acestora, adăugând că a făcut deja apel la seniorul său, regele Franței[6].

În anul următor, papa Alexandru al III-lea a trimis o misiune pentru extirparea ereziei din Toulouse, condusă de nunțiul său, cardinalul Pietro di San Crisogono, și Henri, abate de Clairvaux, și susținută atât de Ludovic al VII-lea, cât și de Henric al II-lea, care tocmai făcuseră pace. Cetățenii orașului Toulouse nu au fost dispuși să ajute la identificarea ereticilor, până când „episcopul și o parte a clerului, consulul orașului și alți câțiva credincioși care nu fuseseră întinați de nici un zvon despre erezie au fost obligați să ne dea în scris numele tuturor celor pe care-i știau că ar fi sau ar putea fi în viitor membri sau complici la erezie, fără a omite pe nimeni din dragoste sau pentru bani"[7]. Pe această bază, misiunea papală l-a interogat pe Pierre Maurand, negustor bogat și consul al orașului, care a fost demascat ca fiind un conducător al ereticilor, supus biciuirii și confesiunii publice. Posesiunile i-au fost confiscate și i s-a cerut să dărâme până în temelii unul dintre turnurile ce-i aparțineau în oraș, după care a fost trimis în pelerinaj în Țara Sfântă. Umilirea lui Maurand a dus, la rândul ei, la denunțarea unui număr mai mare de eretici din oraș și din împrejurimi. Victoria a fost forțată de împărțirea delegației, astfel încât Henri de Clairvaux și Reginald din Bath să poată trece prin dioceza Albi în drum spre casă, pentru a asigura eliberarea episcopului încarcerat și pentru a aduna dovezi suplimentare la dosarul tot mai voluminos al lui Roger Trencavel, viconte de Béziers, ca protector al ereticilor.

Misiunea din 1178 și consecințele sale ilustrează în mod remarcabil noul regim care se contura în Europa Occidentală. Motivele pentru care Raymond al V-lea a solicitat intervenția nu sunt sigure. Regiunea fusese mult timp ospitalieră pentru predicatorii itineranți, după cum dovedește menționarea luptei Sfântului Bernard împotriva influenței lui Henri de Lausanne în acea zonă, în 1145, și se pare că, în anii 1160, erau printre ei câțiva adepți ai doctrinelor catare (dualiste) ce începuseră să apară în regiunea Rinului și în Flandra în ultimii

douăzeci de ani[8]. E posibil ca Raymond să fi fost într-adevăr îngrijorat de activitatea lor sau să fi sperat să-i poată folosi ca pretext pentru a-l înfrânge pe Roger Trencavel, viconte de Béziers, rivalul său cel mai mare, sau chiar pe locuitorii oraşului Toulouse, care îşi afirmau tot mai mult independenţa faţă de autoritatea contelui[9]. Sau se poate să fi crezut că, dacă nu putea împiedica pretextele pentru intervenţie pe pământurile sale pe care rapoartele cu privire la erezie le ofereau seniorilor săi, era de preferat să-şi păstreze pe cât posibil independenţa preluând el însuşi iniţiativa. În orice caz, scrisoarea lui a dezlănţuit o serie de evenimente care i-au distrus casa şi au expus o regiune cu o identitate socială şi culturală distinctă la un proces susţinut şi nemilos de cucerire şi asimilare. E imposibil să ne dăm seama în ce măsură anticiparea acestei perspective explică exemplul rar, dar izbitor pe care îl reprezintă misiunea de cooperare între puterile politice ale zilei (cu excepţia împăratului), conducătoare şi de obicei contradictorii, papalitatea şi regii Franţei şi ai Angliei, pretendenţi rivali la suzeranitate asupra oraşului Toulouse. Cu certitudine, e uimitor că cei care au promovat pretenţii exagerate de erezie în Languedoc după Conciliul de la Tours au fost tocmai prelaţii lui Henric al II-lea, un adevărat expert în născocirea şi trâmbiţarea unor ameninţări sinistre la adresa siguranţei publice care trebuie prevenite prin asumarea de către rege a unor puteri noi şi copleşitoare, şi e ironic faptul că, pe termen lung, cea care a cules roadele a fost casa angevinilor, şi nu cea a capeţienilor.

Rapoartele nunţiilor papali au stat la baza legislaţiei ulterioare pentru înăbuşirea ereziei elaborată de Conciliul de la Lateran din 1179 şi au dus direct la trimiterea unei alte misiuni în Languedoc, sub conducerea lui Henri de Clairvaux, în 1181, punând în mişcare o succesiune aparent inexorabilă de crize şi confruntări între conţii de Toulouse, prinşi între bogăţia şi vigoarea tot mai mari ale capitalei lor şi independenţa turbulentă a vasalilor lor în egală măsură nemulţumiţi, pe de o parte, şi, pe de altă parte, o creştinătate latină condusă de o papalitate tot mai energică (în special după accesiunea papei Inocenţiu al III-lea în 1198) şi o monarhie franceză din ce în ce mai hotărâtă să-şi materializeze pretenţiile de suveranitate şi din ce în ce mai capabilă să o facă (în special după cucerirea Normandiei de către angevini, în 1204).

Reputaţia crescândă de cuib al ereziei a oraşului Toulouse, indiferent în ce măsură această reputaţie se datorează realităţii sau doar propagandei, a fost o mană cerească (ţinând cont că Dumnezeu îi ajută pe cei ce se ajută singuri) pentru justificarea invaziei şi cuceririi

regiunii Languedoc prin războaiele sălbatice din timpul cruciadei împotriva albigenzilor (1209-1229), prin stabilirea Inchiziţiei dominicane în Toulouse în 1233 şi încorporarea regiunii Toulouse în Regatul Franţei[10] în deceniile care au urmat. Desigur, nu înseamnă că această evoluţie a fost planificată sau prevăzută la vremea respectivă. Armata pe care papa Inocenţiu al III-lea a dezlănţuit-o asupra regiunii Languedoc a fost condusă de un francez, Simon de Montfort, şi a fost recrutată, în mare parte, din nordul Franţei. Dar Filip August a refuzat să participe, să-i permită fiului său să se alăture cruciadei din 1213 sau să permită monarhiei să se implice direct sau indirect, chiar şi după ce duşmanii săi fuseseră deja împrăştiaţi, iar poziţia sa de cel mai puternic monarh al creştinătăţii occidentale fusese confirmată în triumf la Bouvines în anul următor. Acest lucru s-a întâmplat abia în 1226, când Sudul făcuse mari progrese spre refacere şi numai după ce Ludovic al VIII-lea asigurase efectiv retragerea papalităţii de la conducerea afacerii – dar şi când s-a întâmplat, a avut un rol decisiv. În 1229, Tratatul de la Paris îi cerea contelui Raymond al VII-lea de Toulouse să renunţe la mare parte din pământurile tatălui său, iar fiica sa, Jeanne, a intrat sub tutela lui Ludovic al IX-lea, fiind dată de soţie, în 1236, fiului lui Ludovic, Alphonse de Poitiers, care, în acest fel, a moştenit comitatul la moartea lui Raymond, în 1249. Deoarece Alphonse şi Jeanne nu au avut urmaşi, la moartea lor, în 1271, comitatul a trecut direct în stăpânirea Coroanei. Şi nici nu poate fi vorba de un aparat de represiune gata creat, aşa cum tind să considere scriitorii protestanţi de după Reformă. Dominicanii însărcinaţi de papa Grigore, în 1233, „să cerceteze depravarea eretică" din Toulouse şi Carcassonne (aşa cum făcuse un frate de-al lor în Regensberg cu doi ani înainte) se aflau la începutul unei lupte îndelungate, cu multe răsturnări de situaţie, până la înăbuşirea ereziilor catare şi valdeziene în secolul al XIV-lea. Dar, pe parcurs, aşa cum a demonstrat de curând James Given (ultimul dintr-o lungă serie de cercetători străluciţi, inspiraţi de istoria lor teribilă şi de arhivele lor impresionante), ei au contribuit în mare măsură la apariţia tehnicilor de guvernare prin penetrarea comunităţilor, în aceeaşi măsură în care sătenii din Languedoc au contribuit la dezvoltarea tehnicilor de rezistenţă[11].

2. Tendinţa spre monopol

În *Tristan şi Isolda*, povestită de Gottfried von Strassburg, soţul Isoldei, Mark, tot mai suspicios cu privire la relaţia dintre ea şi Tristan şi îndemnat de curteni geloşi, îi cere să-şi dovedească nevinovăţia prin ordalia fierului înroşit. Isolda acceptă şi-i spune lui Tristan să o aştepte pe ţărm, la Caerleon, deghizat în pelerin, când soseşte acolo pentru judecată. Când ajunge, cere să fie dusă la ţărm de pelerin, pe motiv că într-un asemenea moment „nu doreşte să fie purtată de un cavaler". O dată ajunşi la ţărm, Tristan se împiedică, la sugestia Isoldei, şi se rostogoleşte ţinând-o în braţe. Atunci ea, după ce atrage tuturor atenţia asupra incidentului, jură, sub fierul înroşit: „Niciodată bărbat născut din femeie nu mi-a cunoscut apropierea cărnii, nu m-a ţinut în braţe, în afară de tine [Mark], şi de sărmanul pelerin care, cu câteva clipe în urmă, s-a prăbuşit cu mine la pământ sub ochii voştri" şi „în numele Domnului a ţinut fierul înroşit, l-a purtat şi nu a fost arsă"[12].

„Astfel i s-a arătat şi i s-a confirmat întregii lumi", comentează Gottfried (cca 1220) „că Hristos, în marea lui mărinimie, e la fel de flexibil ca o pânză în vânt". Este ceea ce afirmau clericii de decenii despre ordalii, care au fost abolite efectiv atunci când Conciliul de la Lateran din 1215 a interzis preoţilor să ţină rugăciunile şi binecuvântările care erau un preludiu esenţial, considerându-le o practică barbară şi superstiţioasă, ce trebuie înlocuită printr-o procedură raţională. Posteritatea a fost de acord. În exprimarea unuia dintre cei mai mari medievişti moderni, „în 1215, fuseseră deja făcuţi paşi esenţiali spre transformarea justiţiei şi guvernării umane într-o afacere supusă regulilor umane şi dependentă de eficienţa agenţilor umani"[13]. Dar, într-un eseu acum celebru, Peter Brown a arătat că ordaliile nu erau doar un echivalent primitiv al datului cu banul, fiind guvernate de un ritual complex şi de proceduri atente care creau şi defineau un interludiu înainte de testarea „judecăţii Domnului" – de exemplu, cele trei zile care erau lăsate să treacă înainte de înlăturarea bandajelor de pe mâna ce ţinuse fierul înroşit într-una din cele mai frecvente încercări. În acest timp, comunitatea putea discuta evenimentul. Rezultatul însuşi – dacă rana se vindecase curat sau începea să supureze, dacă apa „primise" corpul aruncat în ea – era, din punct de vedere obiectiv, inevitabil, dar ambiguu şi foarte deschis interpretării privitorilor. Prin

urmare, „judecata Domnului" permitea celor care la început aveau puncte de vedere diferite să accepte verdictul colectiv[14].

Din această cauză, ordaliile de tot felul figuraseră la loc de cinste în mobilizarea sentimentului popular care, după cum am văzut, era indispensabil pentru înlăturarea vechii ordini[15]. Desigur, problema avea două tăişuri, după cum arată Brown, reamintind ocazia în care William Rufus a fost informat de un juriu anglo-saxon că mâinile oamenilor ce aleseseră fierul înroşit pentru a se apăra împotriva acuzaţiei de braconaj de căprioare din pădurile sale se vindecaseră fără nici o urmă de putrezire şi a izbucnit: „Este Dumnezeu un judecător drept? Blestemat fie oricine crede acest lucru! Veţi fi judecaţi de judecata mea dreaptă şi nu de judecata lui Dumnezeu!". În mod caracteristic, sentimentele sale erau exact cele ale acestor *clerici*, deşi erau exprimate mult mai vehement decât considerau ei, în general, că ar fi prudent.

Este încă un exemplu important pentru felul în care, pe măsură ce se instaura, noul regim se confrunta cu necesitatea de a închide din nou în lampă duhul puterii populare, a cărui eliberare fusese necesară pentru înlăturarea predecesorilor săi. Trecerea jurisdicţiei de la comunitate la însărcinaţii sau reprezentanţii autorităţii centrale e larg recunoscută ca fiind un pas critic în afirmarea „monopolului violenţei legitime" – care, pentru Max Weber, definea statul – sau, mai general vorbind, în centralizarea puterii în forme de guvernământ din ce în ce mai ierarhizate. În Europa secolului al XII-lea, acest lucru era necesar atât în privinţa problemelor spirituale, cât şi a celor seculare, din moment ce, de fapt, după cum am văzut de multe ori, nu exista o linie clară de demarcaţie între ele. Abolirea judecăţii prin ordalii – condamnată ca superstiţie, pentru că oferea mecanismul prin care politica regală sau ecleziastică putea fi zădărnicită de ceea ce un avocat modern ar numi un verdict strâmb – a fost numai un exemplu al acestei centralizări. Canonizarea sfinţilor, realizată în general cu aprobarea poporului în secolele al X-lea şi al XI-lea, spre disconfortul multor oameni ai Bisericii, a fost readusă, treptat, sub autoritatea ecleziastică şi, în special, papală, trecând prin etape similare. Episcopii căutau din ce în ce mai mult aprobarea papală pentru canonizări – în şase cazuri la Conciliul de la Tours din 1163 –, iar protocolul a fost formalizat la al treilea Conciliu de la Lateran din 1179 şi din nou în 1184, la Verona (când s-au adoptat şi majoritatea măsurilor cuprinzătoare împotriva ereziei prin bula papală *ad abolendam*); în 1234,

puterea îi era rezervată în întregime papalităţii[16]. Aceeaşi transformare, prin care transferul autorităţii de la episcopi la papalitate tinde să mascheze hotărârea lor comună, fundamentală, de a prelua autoritatea din mâinile poporului, se manifestă în modul în care au tratat problema ereziei. Până la mijlocul secolului al XII-lea, la judecata ereticilor, în general, interogatoriul era condus în public, iar acuzaţilor li se cerea să-şi susţină afirmaţiile de nevinovăţie prin jurământ sau prin ordalie, ceea ce însemna, de fapt, prin apelul la opinia publică; în rarele ocazii când acuzatul a fost interogat fără public, doar în prezenţa reprezentanţilor oficiali, nu i s-a cerut – sau nu i s-a permis – să se disculpe în acest fel. Tensiunea dintre justiţia centralizatoare a clericilor şi procedurile tradiţionale ale comunităţii a devenit dureros de clară când, aşa cum s-a întâmplat la Soissons în 1112 sau în Köln în 1143, clerul a încercat să reţină oamenii condamnaţi prin metodele tradiţionale pentru interogatorii suplimentare sau în aşteptarea unor indicaţii de la o autoritate superioară. În acest moment, comunitatea a luat problema în propriile mâini şi i-a ars pe rug pe acuzaţi – nu neapărat pentru că urau erezia sau chiar pe eretici în sine, ci în apărarea propriei lor jurisdicţii împotriva uzurpărilor din afară[17]. În anii 1160, faptul că problemele legate de credinţă şi doctrină erau încă tratate, în Languedoc, ca probleme menite dezbaterii publice a fost considerat subiect de scandal de către cei din afară, contribuind la accentuarea sentimentului necesităţii unui război împotriva ereziei, după cum putem vedea din relatarea lui Roger de Howden (un fost cleric din cancelaria regală engleză) despre adunarea ţinută la Lombers în 1165, când episcopii regiunii au încercat zadarnic să-i lipsească pe eretici de protecţia lor aristocratică. Nunţiul papal, Pietro di San Crisogono, părea să aibă aceeaşi senzaţie, că a fost forţat în mod nepotrivit în arena publică, la Toulouse, în 1178, indignându-se că a fost obligat nu numai să poarte o dezbatere cu reprezentanţii ereticilor în public, sub un control sigur, ci şi să facă acest lucru în limba populară, pentru că „atunci când unul dintre ei a încercat să vorbească în latină, nu a reuşit să lege nici două cuvinte"[18].

În 1024, Gérard de Cambrai nu a ridicat obiecţii când suspecţii pe care îi acuzase la Arras au refuzat să semneze mărturisirea de credinţă înainte ca aceasta să le fie tradusă, fiindcă nu înţelegeau latina în care era scrisă[19]. Ciocnirea între două culturi, nordică şi sudică, catolică şi anticlericală, dureros de evidentă în abordarea cruciadei împotriva albigenzilor, s-a născut, în mare parte, datorită faptului că, spre

sfârşitul secolului al XII-lea, Sudul nu progresase – dacă acesta e cuvântul potrivit – prea mult pe calea centralizării şi modernizării care transformaseră Nordul încă de pe vremea lui Gérard de Cambrai. Malcolm Barber a observat asemănarea generală a condiţiilor sociale şi politice din Languedoc de la sfârşitul secolului al XII-lea cu cele din nordul Franţei sau Normandia la sfârşitul veacului al XI-lea, dezvăluind în special fărădelegile asociate cu prezenţa unui număr mare de tineri cu aptitudini şi pregătire militară, dar fără pământ sau speranţe de a-l obţine şi o Biserică sărăcită şi nereformată, ale cărei eforturi de a-şi asigura dotările necesare desfăşurării activităţilor o făceau vulnerabilă în faţa acuzaţiilor de corupţie şi avariţie[20]. Regiunea Languedoc, ca şi Irlanda lui Gerard de Wales, nu experimentase încă Prima Revoluţie Europeană.

Drept urmare, nu întâmplător acuzaţiile de erezie şi presupusa necesitate de a o îndepărta au fost deopotrivă pretextul şi prilejul confruntării ce a avut loc în mod dramatic la Toulouse în 1178. Comportamentul şi apelul – inclusiv anticlerical – al predicatorilor catari, care erau foarte răspândiţi şi foarte bine primiţi în regiune în această perioadă, semănau foarte mult cu cele ale predicatorilor-eremiţi cum ar fi Robert d'Arbrissel, Vitalis de Mortain sau Norbert de Xanten, care avuseseră atât de mare influenţă în nordul Franţei şi în Ţările de Jos cu o sută de ani înainte sau chiar mai puţin. Atât într-o regiune, cât şi în cealaltă, rapida schimbare socială, precum şi tensiunile şi conflictele pe care le-a generat au conferit o mare putere de influenţă celor care se puteau detaşa de corupţia lumii – puterea şi sexul – prin austeritatea lor personală, refuzând proprietatea şi îmbrăţişând castitatea cu o ardoare spectaculoasă, susţinând, mai presus de toate, că-şi datorează autoritatea nu unui episcopat cufundat în mocirla lumii, ci aprobării populare a stilului lor sfânt de viaţă[21]. După cum spusese Bernard de Tiron în anii 1090, când fusese provocat de arhidiaconul din Coutances (însoţit de soţia şi copiii săi) să spună cine îi dădea dreptul să acuze clerul diocezei: „Un predicator al Bisericii ar trebui să fie mort pentru lume [...], îşi câştigă dreptul de a predica prin virtutea sacrificiului său"[22]. Expresia pe care a folosit-o, *licentiam praedicandi*, se referea explicit la autorizarea de către episcop, la dreptul de a acorda ceea ce, potrivit legii canonice, era exclusiv prerogativa sa. Tocmai refuzul lui Valdès de Lyon de a se supune acestei pretenţii a făcut ca el şi adepţii săi să fie acuzaţi ca eretici, în 1181. Era o problemă absolut centrală pentru întreaga reconstrucţie a

Bisericii şi societăţii occidentale în secolul al XII-lea: fie episcopul îşi exercita dreptul de a declara cine poate predica, cine poate preda şi cine e eretic, fie acele drepturi vor continua să aparţină comunităţii, cum aparţinuseră de fapt – deşi nu şi în principiu – în Occidentul secolelor al X-lea şi al XI-lea. În termeni laici, pentru a ne reîntoarce la deosebirea ce rămâne esenţial anacronică, problema era aceeaşi. Justiţia aparţinea fie comunităţii, fie seniorului; fie micii comunităţi cu obiceiuri, tradiţii şi autoritate directă, fie comunităţii mai mari a legilor scrise, a ştiinţei de carte şi a clericilor.

Evenimentele din 1178 din Toulouse arată foarte clar nu doar natura acestui conflict elementar, ci şi modul în care a fost rezolvat şi cu ce arme. Unitatea şi coeziunea formidabilă la care ajunsese acum cultura clericilor era ilustrată de componenţa delegaţiei, ce reflecta atât diviziunea, cât şi distribuirea autorităţii politice în creştinătatea latină. Un bun teoretician ar fi fost izbit de absenţa oricărui reprezentant al imperiului, precum şi de prezenţa reprezentanţilor celor ce sponsorizaseră misiunea: Franţa, Imperiul Angevin şi papalitatea. Dar, cel puţin dacă ar fi avut capacitatea de a privi retrospectiv, teoreticianul nostru ar fi gândit că atât componenţa, cât şi efectul misiunii sugerau destul de puternic faptul că diviziunea suveranităţii, în principiu, între cele două spade – a autorităţii seculare şi a celei spirituale – şi între numeroşii aspiranţi la spada secular era, din multe puncte de vedere, de mai mică importanţă practică decât dezvoltarea unei singure clase clerico-administrative. Pietro di Pavia, cardinal de San Crisogono, mult timp nunţiul papal al lui Alexandru al III-lea în Franţa, realizase o reconciliere între Ludovic al VII-lea şi Henric al II-lea cu o toamnă înainte, inspirat de perspectiva acestei acţiuni unite întru apărarea credinţei. Ca abate de Clairvaux, Henri de Marcy era succesorul Sfântului Bernard, care, în 1145, condusese şi el o misiune celebră, dar numai parţial încununată de succes, împotriva ereziei în această regiune. Henri şi ordinul său au continuat să conducă atât adunarea şi consemnarea dovezilor de activitate eretică în regiune[23], cât şi campania împotriva ereziei. Asasinarea unui alt cistercian, nunţiul papal Petru de Castelnau, în 1208, va oferi pretextul final pentru iniţierea cruciadei împotriva albigenzilor, care a fost condusă de liderul unui alt ordin, Arnold Amalric de Citeaux, în calitate de reprezentant papal. Dintre ceilalţi membri ai delegaţiei, arhiepiscopul Guarin de Bourges era şi el cistercian, iar Jean de Belles-mains, episcop de Poitiers din 1162 şi anterior vistiernic în York, era produsul strălucitei

case a arhiepiscopului Theobald de Canterbury (se spune că, în tinerețe, făcuse un pact de ajutor și susținere reciprocă cu doi dintre colegii săi clerici de acolo – Roger Pont l'Evêque, acum arhiepiscop de York, și Thomas Becket). Câțiva ani mai târziu, Jean, arhiepiscop de Lyon, a fost cel care, retrăgându-i lui Valdès dreptul de a predica, l-a forțat ca, împreună cu adepții săi – care fuseseră susținuți de arhiepiscopul dinaintea lui Jean, Guichard de Pontigny –, să aleagă între tăcere și excomunicare. Reginald Fitzjocelin, episcop de Bath, fiul episcopului Jocelin de Bohum din Salisbury, se trăgea din una dintre dinastiile curiale anglo-normande de frunte și fusese în casa lui Becket la începutul anilor 1160, după care activase la curtea regală. Componența delegației nu subliniază doar cultura și perspectiva comună a celor care făceau tot mai mult munca de guvernare a Europei, ci și cât de obișnuită devenise mișcarea între curțile creștinătății latine, atât seculare, cât și ecleziastice. Astfel se explică siguranța și încrederea cu care membrii săi acționau zi de zi, găsind procedee eficiente de a-și impune voința asupra unei comunități bine integrate, puternice și ostile (deși nu lipsită de tensiuni și diviziuni interne acute, pe care le-au putut exploata) și reușind să-l țină într-o tensiune politică pe Raymond de Toulouse, gazda lor, el însuși sub o presiune constantă din partea supușilor săi neliniștiți. De asemenea, au întocmit rapoarte substanțiale, scrise de doi dintre ei, care nu au stat doar la baza consecințelor imediate menționate mai sus, ci și, în cea mai mare parte a următoarele opt secole, a susținerii reputațiilor lor și ale stăpânilor lor de oameni preocupați în mod dezinteresat de siguranța publică.

Procedeul de a cere denunțuri, prin care delegația a înfrânt rezistența din Toulouse – punându-i pe membrii de frunte ai unui grup sau ai unei comunități să jure că vor oferi informații reprezentanților guvernării centrale –, se numea *inquisitio*, o procedură clasică din dreptul roman, care devenise unul dintre cele mai flexibile și mai adaptabile instrumente de guvernare în secolul al XII-lea. Fusese adoptat foarte devreme în Anglia, unde a stat la baza recensământului pentru *Domesday Book* a lui William I și pentru aplicarea reformelor legale promulgate de Henric al II-lea în Adunările curții de la Clarendon (1166) și Northampton (1176). Utilizarea sa a sporit reputația de justițiar a regelui și a contribuit la subminarea jurisdicției private a celor mai mari vasali ai săi. Ca foști funcționari ai casei regale, Reginald din Bath și Jean de Poitiers trebuie să fi cunoscut foarte bine aceste transformări. Din

multe puncte de vedere, inchiziţia, sau interogatoriul (cuvinte care, în mod ironic, au ajuns să aibă conotaţii destul de diferite în vocabularul nostru juridic şi politic), s-a plasat în centrul întregii dezvoltări instituţionale din epocă, în special prin puterea sa – pe care acest episod a ilustrat-o atât de dramatic – de a străpunge platoşa solidarităţii instinctive pe care orice comunitate, mare sau mică, o va ridica automat în faţa reprezentanţilor autorităţii externe.

Dacă vreun aspect al revoluţiei din secolul al XII-lea în ceea ce priveşte guvernarea a avut o importanţă decisivă pentru evoluţia viitoare, acesta a fost capacitatea pe care şi-au dezvoltat-o atât puterea seculară, cât şi cea ecleziastică de a pătrunde, cu putere şi fără milă, în comunităţile de orice fel, neţinând cont de restricţiile impuse de obiceiuri şi înregimentând sau distrugând, în numele ordinii, ortodoxiei şi reformei, oameni de rang înalt şi cu mare influenţă pe plan local. Desigur, nu trebuie să exagerăm nici rapiditatea, nici uniformitatea acestei evoluţii. Până şi monarhia capeţiană, după cum am văzut, deşi învăţa să exercite puterea imensă pe care o avea asupra supuşilor săi în timpul domniei lui Filip August, şi-a sporit numărul de savanţi şi de mecanisme administrative mult mai încet decât rivalii săi angevini, fie şi numai pentru că teritoriul mult mai compact şi dependenţa mai mică de mercenari făceau să aibă mai puţină nevoie de ele. Dacă izvoarele noastre din secolul al XII-lea sunt pline de denunţări dispreţuitoare ale înşelăciunii, lăcomiei şi corupţiei de la curtea papală, aceasta se datorează în mare parte faptului că, neavând mijloace regulate sau certe de a-şi asigura un venit într-o vreme când nevoia de fonduri creştea din ce în ce mai mult, papalitatea se baza în mare măsură pe donaţiile mai mult sau mai puţin voluntare, sub forma unei serii de plăţi „tradiţionale", din diverse părţi ale creştinătăţii, pe plata pentru serviciile sale juridice şi (când avea acces la ele) chiar pe profiturile din turismul Romei. Istoria plină de dezbinări, exiluri şi revolte din secolul al XII-lea arată că, deşi papalitatea avea în continuare nevoie disperată de bani şi cu toate că îşi lărgise în mod constant şi hotărât aria de jurisdicţie, iar numărul şi varietatea celor care veneau la Roma să o caute crescuseră, subordonarea durabilă a patrimoniului papal şi reorganizarea veniturilor sale nu au putut începe decât după ce, în 1188, Clement al III-lea şi-a asigurat un loc stabil în Senatul roman[24].

În guvernarea seculară, dependenţa regilor de sfaturile şi serviciile tradiţionale ale marilor vasali e pretutindeni mult mai evidentă decât

primele semne ale unei birocrații incipiente. Cu toate acestea, arăta Karl Leyser, în al treilea sfert al secolului, există semne foarte frecvente ale unei „fiscalități pătrunzătoare", impusă de agenții regali ale căror averi depindeau de abilitatea lor de a exploata și, la nevoie, de a abuza de puterile stăpânilor lor printr-o intervenție și investigație locală tot mai eficiente. Găsim astfel de exemple nu doar acolo unde monarhia era relativ puternică, cum ar fi în Sicilia și Aragón, ci chiar și în imperiu, unde, deși ne lipsește o relatare consecventă, Frederic Barbarossa utiliza frecvent aparatul inchizitoral pentru a proteja respectarea drepturilor locale și legislația sa pașnică pentru a obține rapoarte favorabile din partea judecătorilor săi[25]. Dacă e nevoie de o dovadă suplimentară pentru faptul că această cultură a interacțiunii din ce în ce mai puternice și mai persistente între central și local pentru mărirea autorității nu s-a limitat la teritoriile pe care istoricii secolului al XIX-lea le-au apreciat ca fiind locurile pe care s-au format apoi statele naționale, ea ne poate fi oferită de Raymond al VII-lea de Toulouse. Imediat după Tratatul de la Paris, el a început să-și reafirme autoritatea și să-și sporească veniturile pe domeniul său mult micșorat și totuși substanțial, solicitând dreptul de a numi consulii de Toulouse, lărgindu-și autoritatea juridică și înființând numeroase bastioane. „În cele din urmă – remarcă Given –, toate eforturile lui Raymond au slujit la îmbogățirea monarhiei franceze [...], ceea ce nu ar trebui să ne împiedice să recunoaștem succesul real de care s-a bucurat în stabilirea temeliilor unui principat teritorial puternic."[26] Și nici nu ar trebui să ne împiedice să recunoaștem succesul real al celor care știau cum să transforme scrisul și socotitul în putere și bani, găsind tot mai multe întrebuințări pentru cunoștințele lor în marea varietate de medii politice și culturale pe care le putea oferi Europa, aflată încă într-un stadiu embrionar.

3. Comunitatea credincioșilor

Pentru a se consacra ca elită conducătoare efectivă a creștinătății latine (fără a lua în considerare împărțirea autorității formale între atâția suverani titulari) și pentru a se asigura că puterea lor va fi deasupra tuturor, clericii trebuiau să ducă la bun sfârșit dublul proces de excludere, îndepărtându-i din arena politică atât pe războinici, cât și pe țărani. E necesar să subliniem, ca de atâtea alte ori în cartea de

faţă, că, folosind această exprimare, nu vrem să sugerăm existenţa vreunei strategii conştiente sau a vreunei înţelegeri secrete, ci doar faptul că oameni cu educaţie şi poziţie asemănătoare, cu interese şi cu şanse similare, tindeau, în mod firesc, să facă recomandări similare stăpânilor lor şi să-şi sprijine reciproc eforturile.

Atacul la adresa micii comunităţii – forma sa cea mai brutală şi directă fiind persecutarea ereziei – a continuat cu putere şi în regatul angevin, între anii 1160 şi 1170, datorită tendinţei către „lege şi ordine" a lui Henric al II-lea (căruia anarhia din timpul domniei predecesorului său, Ştefan, îi furniza o anumită justificare şi o scuză nelimitată), şi cu o energie similară în regatul francez, o dată cu urcarea pe tron a lui Filip August în 1180. Excomunicarea în 1182 a lui Valdès şi a adepţilor săi de către Jean de Belle-mains, acum arhiepiscop de Lyon, în urma refuzului lor de a se angaja să nu predice fără autorizaţie, a fost un important semn local – dar în context, mai mult decât atât – al hotărârii din ce în ce mai mari de a înlătura predicile neautorizate. A fost generalizată în 1184 de decretul *ad abolendam*, emis la Verona de papa Alexandru al III-lea şi Frederic Barbaroşsa, care condamna, pe lângă o lungă listă de erezii bine precizate, pe toţi cei care predicau fără autorizaţia episcopului diocezei sau a Sfântului Scaun, sau care îi protejau şi le ofereau adăpost ereticilor. În cele din urmă, papa Inocenţiu al III-lea a convocat, la Lateran, în 1215, cel mai mare şi mai cuprinzător conciliu bisericesc de până atunci: peste 400 de episcopi şi 800 de abaţi, precum şi alţi prelaţi superiori şi reprezentanţii Bisericilor din Răsărit. Decretele celui de-al patrulea Conciliu de la Lateran au inaugurat un amplu program ce avea la bază şi sintetiza inovaţiile intelectuale, administrative şi pastorale din cei o sută cincizeci de ani care trecuseră de la reforma gregoriană. Ele ne oferă şi un alt exemplu – şi încă unul dintre cele mai de succes – de sistematizare, care a fost trăsătura centrală a acestei epoci şi culturi, stabilind cu precizie lucidă temeliile şi cadrul guvernării Bisericii şi a unei mari părţi din viaţa europeană a întregului Ev Mediu şi chiar pentru mai târziu. Nota dominantă a fost enunţată de primul canon, ce expunea un nou crez, redactat special pentru a combate ereziile (care, se considera, se înmulţiseră în ultima jumătate de secol) şi pentru a încorpora teologia sacramentală ce evoluase atât de rapid în aceeaşi perioadă.

E mai uşor să faci o lege decât să o aplici – şi, în tot restul Evului Mediu, istoria Bisericii, la fiecare nivel, aproape că poate fi descrisă

ca o îndelungată și adesea nereușită încercare de a pune în practică decretele celui de-al patrulea Conciliu de la Lateran. Cu toate acestea, chiar dacă a fost mai degrabă o aspirație decât o realitate, începând cu 1215, izvoarele noastre descriu o lume complet diferită – o lume pătrunsă și modelată din ce în ce mai mult de pietatea și supunerea bine strunite, asociată cu viziunea tradițională a „epocii credinței" sau a creștinătății medievale. Toate practicile și ritualurile pe care le-am întâlnit ca mecanisme de articulare și exprimare a sentimentului comunitar au fost suprimate în mod ferm. Preoților li s-a interzis să celebreze ritualurile care precedau ordaliile. Predicatorii și oamenii sfinți erau subordonați fără milă autorității episcopale. Canonizarea era conferită printr-un proces ecleziastic în locul proclamației populare; miracolele (deja o superstiție pentru Guibert de Nogent dacă erau proclamate de popor și nu de o autoritate ecleziastică[27]) erau limitate la anumite sanctuare supravegheate în mod corespunzător, iar sanctuarele erau ierarhizate, pornind de la nivelul satului în sus, pentru a oglindi și afirma noua ordine proclamată și reînnoită în mod regulat de pelerinajele ce deveniseră modul universal de a articula, exprima și reproduce la fiecare nivel credința ce stătea la baza acestei ordini.

Piatra de temelie a întregului proces era sistemul parohial și autoritatea sau influența preotului paroh, supervizat de episcop. Cel puțin o dată pe an, înainte de Paște, fiecare creștin ce ajunsese la vârsta la care era răspunzător pentru faptele sale trebuia să meargă la el să-și mărturisească toate păcatele și să facă penitența ce i se recomanda înainte de a primi împărtășania, sub amenințarea pedepsei cu excomunicarea și cu refuzul unei înmormântări creștinești. Parohia, acum mai mult ca oricând centrul vieții comunitare și locul unde se manifesta fiecare transformare semnificativă din viața socială a oricărui individ, era, pe lângă multe altele, soluția Bisericii la problema ereziei. Dar, privită din perspectiva capitolelor anterioare, parohia și chiar preotul paroh aveau un trecut întunecat, după cum am văzut în capitolul al doilea – și, în multe locuri, se instalase deja cu mult prea multă siguranță în centrul comunității. Dacă parohia era corespondentul sectei eretice, ca focar al loialității și susținerii comunității, în secolul următor, în virtutea prevederilor celui de-al patrulea Conciliu de la Lateran, va fi adesea tratată în același mod. Episcopii cei mai energici și cei care aveau cele mai multe legături cu gândirea vremii și cu „cea mai bună practică" (în exprimarea sinistră a corespondenților lor de la sfârșitul secolului XX), oameni ca arhiepiscopul Eudes

de Rouen sau episcopul Robert Grosseteste din Lincoln şi-au propus, plini de zel şi sinceritate, să elimine ignoranţa şi corupţia din rândul preoţilor parohi prin vizite şi interogatorii repetate. Uneori se pare că nu difereau prea mult, în esenţă, de interogatoriile conduse după metoda folosită de inchizitori precum Petru Martirul din Lombardia sau Jacques Fournier din Ariège pentru descoperirea ereziei.

Definiţia implică excluderea, lucru tot mai adevărat de-a lungul secolului trecut. Dincolo de teama crescândă de eretici şi evrei, semnele de nelinişte s-au înmulţit în rândul celor privilegiaţi pe măsură ce aceştia contemplau, mai mult sau mai puţin conştient, condiţia celor pe care îi subordonaseră. Un exemplu clasic e coşmarul lui Henric I al Angliei, în care i se înfăţişau cele trei clase sociale protestând împotriva dărilor mari, conduse de ţărani înarmaţi cu furci şi coase. Protestul lor a fost apărat de o autoritate mai înaltă atunci când regele a fost surprins de o furtună pe mare, care s-a potolit abia când a promis să suspende taxa numită *geld* pentru şapte ani[28]. Astfel de nelinişti sunt reprezentate, în mod clasic, de imagistica pângăririi şi contaminării, încălcarea graniţelor igienice sau sexuale, considerate fundamentale pentru ordinea socială. Afirmaţiile despre promiscuitatea sexuală, supradotarea genitală şi talentul de a seduce, asociate în mod curent cu ereticii şi evreii începând cu secolul al XII-lea, constituie un exemplu elocvent. Cam din aceeaşi perioadă se accentuează tot mai mult o altă nelinişte: teama de lepră, considerată, în numeroase societăţi, întruchiparea intangibilităţii în forma sa cea mai grăitoare. Lepra era privită ca un corespondent concret al ereziei şi, când a apărut prima oară, la graniţa dintre secolele al X-lea şi al XI-lea, se pare că a fost folosită în mod foarte asemănător, pentru a sugera că cei ce ocupau funcţii înalte erau nedemni de ele. La începutul secolului al XII-lea, neliniştea cu privire la răspândirea leprei în rândul populaţiei se accentua cu repeziciune, iar în anii 1160, episcopul de Exeter le interzicea leproşilor să meargă pe străzile oraşului. Curând după al patrulea Conciliu de la Lateran, întreaga panoplie a excluderii era deja instaurată. Leproşii nu erau doar izolaţi pretutindeni ca proscrişi (cei mai norocoşi, în leprozeriile care proliferaseră în ultimele trei sferturi de secol), ci, ca şi ereticii şi evreii, erau lipsiţi de dreptul de a aduce dovezi în faţa tribunalului şi de a dispune de proprietăţile lor, iar în multe părţi li se cerea să treacă prin ritualul formal modelat după cel al înmormântării. Se crede, în general, că aceste preocupări şi restricţii erau reacţii la epidemia de lepră (boala lui Hansen) ce

mocnise în Europa Occidentală din secolul al VII-lea, dar reizbucnise în secolul al XI-lea şi se extinsese foarte rapid în cel de-al XII-lea, ajungând la paroxism în jurul anului 1250. Această teorie ar putea fi adevărată, deşi e subminată de faptul că nu s-au găsit dovezi fizice în cimitirele din acea perioadă mai puţin marginale decât cele de la Naestved, în Danemarca, unde au fost scoase la iveală oase ce prezintă semne de eroziune produse de stadiile avansate ale bolii. Dar, indiferent că se baza pe un diagnostic medical corect sau incorect, impresia că lepra se răspândea în rândul populaţiei şi în special printre cei săraci oferea o metaforă puternică şi adaptabilă pentru excluderea socială şi pentru pericolul reprezentat de o populaţie potenţial înstrăinată, după cum arată clar limbajul utilizat pentru a descrie boala şi simptomele ei. Lepra apărea brusc şi imprevizibil, după ce stătuse ascunsă la pândă, neobservată, vreme îndelungată – şi, o dată prezentă, se putea răspândi rapid dintr-un loc în altul. Se transmitea prin aerul otrăvit, cum ar fi cel expirat de predicatorii eretici, precum şi (desigur) prin contact sexual. Făcea ca victimele sale să aibă nu doar un mare apetit sexual, ci şi să fie nemulţumite, sătule de soarta lor, înclinate spre bârfă şi spre amestecul în treburile altora. Pe scurt, era generată de încălcarea graniţelor sociale stabilite, ameninţa să continue să le încalce şi nu putea fi controlată decât prin consolidarea şi apărarea acestor graniţe cu o vigilenţă constantă[29].

Descrierea lui William de Newburgh cu privire la erezia înăbuşită la Oxford în 1165 e încărcată de imaginea leprei, la care se referise şi Conciliul de la Tours. Imagistica nu era nouă în descrierea ereticilor şi ameninţării pe care o reprezentau, dar era folosită mai sistematic şi, de acum înainte, din ce în ce mai frecvent, reflectând o analiză mai sinistră şi mai puţin raţională a ambelor condiţii. Ca şi în cazul evreilor, retorica demonizării îi reprezintă pe cei care trebuie persecutaţi ca fiind nu doar inspiraţi de diavol, dar adesea în comunicare directă cu acesta. Astfel, s-a format un discurs unic cu privire la victime ca duşmani ai lui Dumnezeu şi ai societăţii, ce putea fi transferat în voie asupra oricărei ţinte, fie o clasă sau o persoană deja existentă, cum ar fi evreii, fie una nouă, creată printr-un proces de clasificare, cum ar fi sodomiţii (o altă categorie nou-definită în a doua jumătate a secolului al XII-lea) sau vrăjitoarele. În mare măsură, modelul se autoîntreţinea şi se autocompleta. Cei vizaţi pentru persecuţie erau prezentaţi nu doar ca duşmani ai Domnului şi ai familiei, ci şi ca oameni din afară, lipsiţi de legături şi obligaţii sociale, adesea

dezrădăcinaţi sau rătăcitori, murdari, bolnavi şi disperaţi – pe scurt, ca şi cum ar exemplifica condiţia la care ostracizarea şi persecuţia trebuia să-i reducă în cele din urmă, indiferent de forţa şi prosperitatea lor iniţiale[30].

Marginalizarea aristocraţiei războinice a fost rezultatul inevitabil al unui proces mult mai subtil şi mai puţin integral decât cel al marginalizării săracilor. Membrii săi au continuat să-şi exercite puterea pe tot parcursul aşa-numitului *Ancien Régime* – în multe locuri şi de multe ori, o putere absolută – în cadrul propriilor lor teritorii extinse, şi să deţină cel mai înalt prestigiu social şi tot ce decurgea din acesta. Chiar şi în secolele al XII-lea şi al XIII-lea, diferenţele dintre regi şi mari nobili, şi chiar cele dintre marii nobili şi cei mai puţin importanţi, sunt palide din punctul de vedere al discuţiei de faţă, din moment ce, în secolul al XIII-lea, până şi în casele relativ modeste din multe părţi ale Europei existau un anumit număr de cavaleri şi clerici meniţi să folosească aceleaşi talente, cu aceeaşi dăruire, pentru a spori veniturile şi puterea seniorilor lor, ca şi corespondenţii lor aflaţi în slujba regilor şi prelaţilor. Ar fi destul de greşit să credem că noul regim sau noua cultură a administraţiei cu scop bine precizat care îl susţinea erau prerogativele celor pe care i-am putea considera, privind în urmă, „ctitorii statului". Dimpotrivă, faptul că pătrundea constant în societatea europeană la toate nivelurile trebuie să fie semnul major al succesului său şi principalul motiv al vitalităţii sale continue. Cu toate acestea, nobilii erau cei mai mari păgubiţi de asimilarea lungă şi neînduplecată a puterii de către instituţiile statului. Nu e sigur că retorica războiului sfânt şi a cavalerismului au distras atenţia membrilor aristocraţiei militare, în secolele al XII-lea şi al XIII-lea, la fel de eficient cum a distras-o pe aceea a istoricilor lor, de la faptul că erau marginalizaţi. Cu siguranţă, ar fi o exagerare grosolană să pretindem că puterea militară intrase efectiv sub control civil în această perioadă. Dar la fel de evident e faptul că monopolul clasei războinicilor a fost înlăturat şi preluat nu atât de către suverani, cât de servitorii lor, care, în ciuda fragmentării oficiale a puterii, constituiau în realitate un singur regim, bine înrădăcinat într-o singură cultură şi dedicat exclusiv expansiunii şi perfecţionării organelor puterii centrale. Michael Clanchy ilustrează acest lucru printr-o povestire vie de la sfârşitul secolului al XIII-lea, când unul dintre marii magnaţi ai regatului englez, contele Warenne, s-a prezentat cu o sabie veche şi ruginită în faţa judecătorilor regali care voiau să ştie, în numele lui Eduard I, cu ce drept – *Quo*

warranto – își deținea pământul, și a spus: „Iată dreptul meu. [...] Strămoșii mei au venit o dată cu William Bastardul și au cucerit aceste pământuri cu această spadă și cu spada le voi apăra și eu"[31]. Gest sfidător, dar disperat, îndreptat tocmai împotriva faptului că clasa războinicilor – căreia atât el, cât și strămoșii săi îi aparțineau – era subordonată în mod constant puterii fiscale și juridice a statului și că independența și statutul lor erau subminate de influența și valorile celor care acționau în numele acestei puteri. Într-adevăr, percepția istorică a lui Warenne era în sine oarecum eronată, deoarece întrebarea *Quo warranto*, deși puternic simbolică în proclamarea supremației documentelor scrise, era doar ultima manifestare a unei tehnici pe care însuși William Bastardul o folosise în marele recensământ *Domesday Book*, pentru a afirma că singurul titlu asupra pământului englez aparținea „celor cărora regele William îl garanta" și pentru a obține o viziune completă asupra resurselor pe care va continua să se bazeze. Iar nobilimea engleză nu a fost nicidecum singura care a simțit fiorul schimbării. Gabrielle Speigel ne-a arătat în mod strălucit cum, în primii ani ai secolului al XIII-lea, nobilimea din Flandra – pe vremuri una dintre cele mai puternice și mai prospere forțe ale Europei de Nord, dar înlăturată și umilită din cauza implicării sale profunde într-un război lung de o generație între angevini și capețieni și de ingeniozitatea crudă a lui Filip August – a căutat să-și regăsească vechea demnitate și valoare devenind protectoarea unui nou gen de scrieri istorice, romanele cavalerești populare în proză, care imortalizau din nou faptele lui Carol cel Mare și ale credincioșilor săi[32].

În una dintre cele mai apreciate cărți ale sale, Georges Duby arăta cum a fost reprezentată și proclamată noua ordine socială în ceremoniile care au urmat victoriei definitive a lui Filip August asupra angevinilor și a imperiului, în 1214, la Bouvines. În aceste ceremonii, utilizarea vechii teme a împărțirii societății între cei care luptă, cei care se roagă și cei care muncesc ascundea, în spatele unei retorici a tradiției și continuității, o nouă ierarhie socială ce o înlocuise pe cea în esență carolingiană. Ierarhia carolingiană supraviețuise până în primii ani ai secolului al XI-lea, când (după cum consideră Duby) s-a prăbușit brusc. În aces lung interval, imaginea celor trei clase sociale, frecventă în secolele al IX-lea și al X-lea, fusese destul de puțin utilizată, dar în partea a doua a veacului al XII-lea a început din nou să predomine în discursul public de la curțile din nordul Europei[33]. Totuși, exista acum o diferență izbitoare. În Europa lui Carol cel Mare

şi în scrierile lui Alfred cel Mare – în comentariile pe marginea traducerii sale a lucrării lui Boethius *Consolarea filosofiei*, cuvântul *agricultores* denumise ţărănimea, de a cărei muncă depindea, după cum bine se ştia, instruirea şi întreţinerea războinicilor şi a clerului. În 1214, cele „trei ordine" nu mai cuprindeau întreaga societate, fiind doar ranguri ale privilegiaţilor; ţărănimea, care constituia 90% din populaţie, fusese exclusă.

Schematizarea, reînviată de scriitori precum Wace (*Roman de Brut*, cca 1170), Benoît de Sainte-Maure (*Estoire des ducs de Normandie*, 1173-1175) şi Jean de Marmoutier (viaţa lui Geoffroi Plantagenet, 1180), funcţiona în principal în slujba glorificării cavaleriei, încheind transformarea cavalerului (*miles*) din aventurierul nelegiuit din timpul Păcii lui Dumnezeu într-un războinic creştin şi un protector al celor slabi, împăcându-i pe fiii mai mici cu primii născuţi şi pe aventurierii fără pământuri cu regii, pentru a lega întreaga clasă a războinicilor într-un singur organism unitar[34]. În această versiune a celor trei categorii, *laboratores* erau încă ţăranii, deşi aceştia sunt prezentaţi acum ca înjosiţi şi ticăloşiţi de natura degradantă a muncii lor. Dar, după câţiva ani, a început să apară o altă versiune, dezvăluită de celebrul tratat *Despre dragoste* de Andreas Capellanus. Se poate ca Andreas să fi fost odată în slujba Mariei de Champagne sau să fi avut legături la curtea mamei acesteia, Eleonora de Aquitania, dar atunci când şi-a scris opera, în ultima parte a anilor 1180, se afla la curtea lui Filip al II-lea al Franţei. Lucrarea îi este dedicată lui Walter, fiul şambelanului regal. Partea principală a tratatului, scrisă în latină şi imitând metoda scolastică pe cale de afirmare, constă într-o serie de conversaţii ce arată modul de comportare din cadrul relaţiilor dintre amanţi aparţinând unor diverse combinaţii de statute sociale: un bărbat din înalta nobilime cu o femeie din mica nobilime ş.a.m.d. Totuşi, din acest joc sunt excluse două grupuri: clericii, care nu trebuiau să-l joace deloc – iar dacă voiau să-l joace, trebuiau să se comporte potrivit rangului părinţilor lor –, şi ţăranii, care nu contau şi ale căror femei, dacă erau dorite de un om liber, puteau fi luate pur şi simplu[35]. Cei care intrau în joc erau *nobiles*, *nobiliores* şi *plebiani*. Nobilii şi mai nobilii – descinzând din vasalii vasalilor sau din nobilimea mai mică, respectiv din marea nobilime – ne sunt deja familiari, dar plebeul e prezentat ca fiind cel care „întreaga săptămână îşi foloseşte toată forţa inteligenţei sale [adică nu a corpului] pentru diverse treburi legate de comerţ şi profit; în ziua a şaptea, odihnindu-se,

îi va plăcea să se cufunde în treburile iubirii". E stângaci ca maniere și înfățișare, dar pretinde că negustoria sa nu-l dezonorează cum ar fi făcut-o munca manuală și că e un om mai bun decât tatăl său, ridicându-se prin exercitarea talentelor sale virtuoase și utile. Și, subliniază Duby, în ciuda stângăciei sale și a lipsei de grație fizică și socială, nu era exclus : contesa căreia îi adresează pledoaria îl ascultă și e de acord să-l instruiască în ceea ce privește regulile iubirii[36].

Astfel, de bine de rău, acest *bourgeois* sau *prud'homme* (*prudens homo*), după cum se autoproclama, își croia drum în numeroasele descrieri și clasificări ale noii ordini sociale la fel de neabătut cum își croia drum spre bogăție și influență. Metamorfoza e întregită în versiunea a doua a *Filipiadei*, concepută de clericul regal Guillaume le Breton pentru ceremoniile de după victoria de la Bouvines, din 1214, a lui Filip al II-lea asupra forțelor reunite ale dușmanilor săi, și revizuită zece ani mai târziu. Guillaume descria forțele regale în timpul luptei și la întoarcerea în Paris pentru un ospăț triumfal ca fiind cele trei ordine ce ieșiseră victorioase din lupta cu întunericul. Cavalerii, desigur, constituiau avangarda, fiind cei mai apropiați regelui, urmați de oamenii din târgurile și orașele Franței (adică din Île-de-France) și apoi de cler. Atât în luptă, cât și la festivitățile care i-au urmat, ansamblul de *pugnatores* și *oratores* a fost completat de *negotiatores*, această *burgeoisie* care își întărise atât de puternic privilegiile legale și sociale pe parcursul a trei sau patru generații în care imaginea tripartită tradițională se estompase în mare parte. Țăranii fuseseră reduși – și mai nemilos în a doua versiune – la un rol marginal de străini și spectatori[37]. *Negotium* luase locul lui *labor*, pe măsură ce lumea reală lua tot mai mult forma unei mari piețe. Banii erau omniprezenți și irezistibili, lărgind mai mult decât oricând prăpastia dintre bogați și săraci, dintre cei care dădeau cu împrumut și cei care luau cu împrumut, la țară și la oraș. Serviciile țăranului, ca și cele ale cavalerului, se măsurau acum în bani lichizi, pe care seniorul era din ce în ce mai disperat să-i adune. Aproape că nu exista ceva care să nu poată fi transformat în bani sau vândut, iar alchimiștii care puteau face aceste transformări deveniseră indispensabili pentru crearea și exercitarea puterii. Pe scurt, Guillaume le Breton a consacrat dominarea lumii rurale de către oraș și a descris societatea împărțită pe clase, care va rămâne neschimbată până în 1789. Dar a făcut acest lucru cu tactul caracteristic celor cu adevărat puternici. Deoarece, unde se găsea în această schemă tripartită un loc pentru cealaltă clasă

de *novi homines* care se ridicase atât de ameţitor în ultimul secol şi căruia îi aparţinea el însuşi – cea a clericilor (*clerici*)?

4. Exportarea Revoluţiei

Această revoluţie, ca toate marile revoluţii, a fost rapid exportată. Structura învăţăturii şi practicii creştine formulată de al patrulea Conciliu de la Lateran se va menţine vreme de trei sute de ani, într-un teritoriu ce se întindea de la Atlantic până la Vistula, Nistru şi Dunăre şi din Groenlanda şi Marea Baltică până în Sicilia. În 1300, acest spaţiu era ocupat de regate cu graniţe bine precizate (deşi, desigur, nu permanente). În fiecare dintre ele, societatea era organizată conform teoriei celor trei categorii şi pe baza distincţiei clare dintre pământurile seculare şi cele ecleziastice şi dintre principiile opuse pe baza cărora se transmiteau de la o generaţie la alta. Puterea militară şi prestigiul social erau deţinute de o aristocraţie ereditară, ale cărei familii de frunte proveneau adesea din teritoriile fostului Imperiu Carolingian, ale cărei castele controlau mediul rural şi ai cărei copii erau crescuţi după codul cavaleresc şi în credinţa catolică. În fiecare exista (sau va exista curând) cel puţin o universitate, ai cărei absolvenţi deveneau personalul de la curţile regale, nobiliare sau ecleziastice, bazându-se pe aceeaşi îndemânare dialectică şi legală, pe aceleaşi intrepretări consacrate ale aceloraşi texte pentru a spori drepturile şi profiturile seniorilor lor şi pentru a câştiga favorurile acestora. Pretutindeni existau oraşe privilegiate, cu propriile lor legi şi drepturi, cu ajutorul cărora dominau, în diverse grade şi în diferite moduri, viaţa satelor din jur. Pretutindeni, pieţele foloseau monede şi făceau negoţ în funcţie de convenţii cunoscute de la un capăt la altul al regiunii. Catedrale în acelaşi stil gotic se găseau pretutindeni, de la Trondheim la Napoli şi de la Cracovia la Sevilla; de veniturile lor, gotice sau nu, se bucurau împreună toţi canonicii celibatari, iar episcopii acestora domneau peste o reţea de parohii ai căror locuitori erau botezaţi, cununaţi şi înmormântaţi în virtutea aceloraşi legi şi prin aceleaşi ritualuri, care îşi mărturiseau păcatele la aceeaşi dată de Paşte şi primeau aceleaşi penitenţe de la preoţii educaţi după aceleaşi manuale şi supuşi aceloraşi regulemente şi aceleiaşi discipline. Existau, desigur, şi mari diferenţe. Se subînţelege că numeroasele variaţii ale peisajului, ecologiei, tradiţiei, culturii şi obiceiurilor la fiecare nivel al societăţii şi în fiecare

aspect al vieții vor continua să exercite o influență profundă și adesea decisivă asupra naturii și cursului istoriei europene. Totuși, locuitorii și comunitățile întregii regiuni împărtășeau acum aceleași obiceiuri și instituții esențiale și fundamentale, precum și o cultură comună, ceea ce nu făcuseră cu două sute de ani mai devreme.

De câteva secole, atât regatele separate, cât și creștinătatea latină luată ca întreg îi invadaseră pe vecinii lor mai puțin evoluați, mânați de necesitatea regilor de a-și recompensa credincioșii și a Bisericii de a face noi convertiri. Între secolele al VI-lea și al X-lea, unele regate germanice se extinseră în detrimentul altora sau în detrimentul unor vecini mai puțin stabili sau mai puțin organizați din punct de vedere militar, aflați la frontierele lor interne sau externe. Dar până și Carol cel Mare fusese înfrânt de musulmanii spanioli care, spre deosebire de descendenții lui, aproape că nu fuseseră deloc atinși de raidurile vikingilor în secolul al IX-lea. Cele mai mari triumfuri militare – cel al lui Alfred asupra danezilor sau al lui Henric Păsărarul și Otto I asupra maghiarilor – au fost de natură defensivă. În schimb, în secolele al XI-lea și al XII-lea, armatele conduse de cavalerii din nord-vestul Europei i-au atacat și înfrânt pe toți nou-veniții, inclusiv pe cei din lumile mult mai bogate și mai sofisticate ale Bizanțului și Islamului.

Dar, înainte de aceste confruntări, frontierele creștinătății occidentale fuseseră deja mult lărgite de uimitoarea energie și hotărâre a vikingilor din secolele al IX-lea și al X-lea, care au străbătut aproape toate căile navigabile, dintre Atlantic și Urali, făcând legătura între lumi care abia dacă știau una de cealaltă. Și-au vândut prizonierii slavi negustorilor arabi de pe Volga, au făcut comerț cu inuiții din Groenlanda (probabil că indienii nord-americani pe care-i întâlniseră la l'Anse aux Meadows din Newfoundland – Vinland – nu au fost la fel de prietenoși) și au condus convoaie de plute încărcate cu blănuri, miere, rășină și ceară în jos pe Nipru și au traversat Marea Neagră, spre a le vinde în Constantinopol. Au întemeiat primele orașe din Irlanda – Dublin, Waterford, Wexford și Limerick – și din Rusia – Staria Ladoga, Novgorod, Smolensk și Kiev. În Scandinavia s-au găsit peste 85.000 de monede arabe și 70.000 de monede germane, iar alte grămezi continuă să fie dezgropate în toate locurile prin care au trecut. Acestea erau profiturile mănăstirilor pe care le-au jefuit și *geldul* pe care l-au strâns – 150.000 livre de argint numai din Anglia, între 991 și 1014 –, dar și din comerțul regulat pe care l-au stabilit între popoarele ce trăiau în jurul Atlanticului de Nord, Mării Irlandei,

Canalului Mânecii, Mării Nordului, Mării Baltice şi râurilor din Rusia[38]. Drumurile şi contactele regulate stabilite de vikingi şi comunităţile create de aceştia au avut o contribuţie vitală la formarea creştinătăţii occidentale şi au ajutat la delimitarea graniţelor sale, punând-o în contact direct cu civilizaţia bizantină şi cea islamică de la est şi sud. La Kiev, în 987, prinţii scandinavi au făcut o opţiune crucială între greacă şi latină când au hotărât să adopte creştinismul mai degrabă decât iudaismul sau islamsimul şi să-l preia mai curând de la Constantinopol decât de la Roma.

Creştinarea Scandinaviei – iniţiată o dată cu întemeierea scaunului episcopal la Hamburg în 829, primul episcopat al Bisericii Catolice din afara frontierei Imperiului Roman – s-a cristalizat prin convertirea regilor şi crearea de episcopate la începutul noului mileniu. Primul rege danez convertit a fost Harald „cu Dinte Albastru"*, în 965. Acesta a fost urmat de Olaf Tryggvasson al Norvegiei (995-1000) şi de Olaf Sköttkonnung I în Suedia (1008). Norvegienii stabiliţi în Islanda au hotărât, de asemenea, să accepte creştinismul, în anul 1000. În 968, împăratul Otto I a ridicat oraşul Magdeburg la statutul de arhiepiscopat „pentru toate popoarele slave de dincolo de Elba şi de Saale, convertite în ultima vreme sau care urmează a fi convertite la credinţa întru Dumnezeu"[39]. Locuitorii din Boemia au avut un episcop la Praga în 973, iar polonezii la Poznań în 968. În anul 1000, a fost creat un arhiepiscopat la Gniezno pentru regatul polon, iar în 1001, un altul la Esztergom pentru Ungaria.

În special fiindcă anul 1000 apare menţionat atât de frecvent – am putea adăuga multe alte exemple celor de mai sus –, istoricii s-au obişnuit să considere aceste evoluţii ca fiind începutul unei noi epoci şi, prin urmare, să sublinieze elementele de continuitate în următoarele trei secole, pe parcursul cărora conturul unei Europe latine, schiţat atât de rapid şi de ferm în deceniile din preajma acestui an, a fost umplut şi colorat astfel încât a dat naştere marelui tablou bine cunoscut al creştinătăţii medievale. Totuşi, dacă am lăsa lucrurile aici, am pierde din vedere transformarea completă a caracterului expansiunii pornite din inima Imperiului Carolingian în secolul al XI-lea şi, o dată cu aceasta, a caracterului integral al încorporării în creştinătatea latină nu doar a teritoriilor cucerite ulterior, ci şi a celor care fuseseră deja adăugate prin marele val de convertiri din jurul periferiilor lumii carolingiene şi ottoniene de la sfârşitul primului mileniu. Noua şi formidabila forţă militară a Occidentului latin a început să se remarce

* În limba engleză *Bluetooth*, traducerea poreclei daneze: *Hildetand* (n.tr.).

în anii 1030, când conducătorii creştini din nordul Spaniei, ale căror armate sporeau rapid datorită recrutărilor de la nord de Pirinei, au început să exploateze slăbiciunea şi lipsa de unitate a principatelor musulmane, la început prin războaie de frontieră, apoi prin expansiuni teritoriale. Căderea oraşului Toledo, în 1085, a prevestit simbolic şi practic recucerirea accelerată care, până în 1270, a lăsat doar Granada şi împrejurimile acesteia în mâinile musulmanilor. În Italia, normanzii au cucerit Aversa în 1030 şi Melfi în 1041. Până în anii 1050, Robert Guiscard şi oamenii săi se stabiliseră ca putere efectivă în provinciile bizantine Apulia şi Calabria; în 1062 au capturat Messina şi în 1072 Palermo – şi, o dată cu el, Sicilia, din mâinile arabilor care guvernaseră insula din 827. În 1098 şi 1099, armatele france au cucerit Edessa, Antiohia şi Ierusalimul. Menţinerea precară, vreme de aproape două secole, a unei prezenţe teritoriale în Siria şi Palestina a depins în mod fundamental de puterea navală şi de interesele comerciale ale oraşelor italiene, care s-au manifestat pentru prima oară, în mod dramatic, atunci când flotele din Genova şi Pisa au capturat Sardinia de la conducătorii musulmani, în 1015-1016. Aceeaşi putere şi aceleaşi interese au fost primele responsabile pentru una dintre cele mai mari barbarii din istoria mondială – cucerirea şi prădarea oraşului Constantinopol în 1204 de către armata recrutată pentru Pământul Sfânt de baronii din Nord, dar transportată şi manipulată de veneţieni. „Imperiul" latin al Constantinopolului, creat în urma atrocităţilor, a instalat un patriarh latin şi canonici latini din Italia şi Franţa în Hagia Sofia şi au creat scaune arhiepiscopale pretutindeni în Grecia, zona Mării Egee şi Levant. Nu e sigur la cât se ridica practic numărul lor sau cât de bine se înrădăcinaseră înainte de restaurarea conducerii bizantine la Constantinopol în 1261, dar dioceza Atenei, de exemplu, a fost reorganizată de noul său episcop „după obiceiurile Bisericii din Paris"[40].

Regatul englez pe care William de Normandia l-a invadat în 1066 nu era nici parte a Imperiului Bizantin, nici califat abbasid, dar era cel mai bogat şi mai bine guvernat teritoriu din nordul Europei. Noul său rege, Harold Godwineson, îşi dovedise puterea şi unitatea militară mărşăluind cu armatele sale pe toată întinderea ţării pentru a înfrânge o oaste invadatoare condusă de redutabilul rege al Norvegiei, Harald Hardrada, la Stamford Bridge. Trei săptămâni mai târziu, Harold însuşi a fost ucis la Hastings. Douăzeci de ani mai târziu, domnia sa a fost ştearsă din analele oficiale cu o insolenţă uluitoare de două întrebări simple puse de împuterniciţii lui William, însărcinaţi cu redactarea *Domesday*

Book, în fiecare curte districtuală din Anglia : cine a fost proprietarul acestor pământuri în vremea regelui Eduard şi la moartea sa? Cui i le-a garantat William? Din acest moment, titlurile legale vor depinde de răspunsurile la cele două întrebări, date de martori sub jurământ.

Evenimentele din săptămânile de după bătălia de la Stamford Bridge şi din anii de după Hastings ilustrează cel mai clar relaţia dintre schimbările care au avut loc în secolele al X-lea şi al XI-lea în nord-vestul Europei şi cele din secolele al XI-lea şi al XII-lea, deoarece Anglia a fost un caz excepţional atât în ceea ce priveşte amploarea transformărilor sale, pe plan economic, cultural şi politic, înainte de 1066, cât şi în ceea ce priveşte rapiditatea şi intensitatea cuceririi şi subjugării sale ulterioare. Puterea regatului pe care l-a moştenit Harold şi bogăţia pe care au preluat-o normanzii lui William îşi aveau rădăcinile în opera lui Alfred de Wessex şi a succesorilor săi. Alfred fusese singurul conducător engelz care îşi apărase cu succes regatul împotriva vikingilor şi care profitase de pe urma cuceririi şi ocupării de către vikingi a ţinuturilor anglilor de est, Northumbria şi Mercia pentru a se pretinde protectorul şi, implicit, seniorul tuturor creştinilor de sub conducere daneză. El a pus bazele militare şi politice ale recuceririi realizate de fiul său Eduard (899-924) şi de nepotul său, Athelstan (924-939). Aceştia şi-au înfăptuit opera cu asemenea îndrăzneală şi succes, încât elementele sale esenţiale au supravieţuit devastării noilor raiduri vikinge de la sfârşitul secolului al X-lea (mult mai puternice decât cele din timpul lui Alfred), încorporării Angliei în Imperiul Danez al lui Knut cel Mare, precum şi lungii perioade de instabilitate politică acută ce a urmat morţii lui Knut în 1035. Sub Eduard Mărturisitorul (1043-1066), Anglia avea cele mai mari oraşe, cel mai variat şi mai vast negoţ dintre toate regatele de la nord de Alpi. Puterea sa regală putea să transmită dispoziţiile regelui de-a lungul ţării şi să asigure stabilitatea şi prestigiul monedei sale, obţinând un profit considerabil din această afacere prin schimbarea monedelor o dată la trei ani ; poporul său, organizat în comunităţi orăşeneşti şi în districte, se bucura de un grad considerabil de siguranţă şi de independenţă în afacerile interne ; mănăstirile sale au ajutat la păstrarea unei culturi populare înfloritoare şi, sub conducerea episcopilor săi – eficienţi, chiar dacă, în anumite cazuri, laici –, bisericile locale au prosperat şi s-au înmulţit.

Există numeroase dovezi care susţin ideea că realizările lui Alfred şi ale succesorilor săi au generat o revoluţie în Anglia secolelor

al IX-lea şi al X-lea similară celei pe care cartea de faţă o propune pentru Europa veacurilor al XI-lea şi al XII-lea[41]. Succesul lui Alfred nu se baza doar pe victoriile militare, ci şi pe intensificarea comerţului prin Canalul Mânecii şi pe Marea Nordului, ce a stat la baza înfiinţării de oraşe şi pieţe, cu transformările pe care le implică în ceea ce priveşte capacitatea de producţie şi relaţiile sociale din mediul rural. Apărarea sa împotriva vikingilor se baza pe un sistem foarte bine organizat de *burh*-uri fortificate, care au devenit, de asemenea, centre administrative şi comerciale. Marea forţă a monarhiei pe care Alfred a lăsat-o în urmă a fost demonstrată de amplele schimbări sociale şi culturale ce au avut loc, de administraţia sa financiară sofisticată şi de puterea crescută de taxare şi, mai presus de toate, de impunerea hotărâtă a ordinii regale împotriva procedurilor tradiţionale ale comunităţilor şi ale grupurilor bazate pe legături de sânge.

Desigur, acestea sunt motive pentru a susţine că Wessexul din vremea lui Alfred corespunde definiţiei revoluţiei sociale oferite în prefaţa cărţii de faţă – „a transformat organizaţii statale, structuri de clasă şi ideologii dominante" şi a dat naştere unor naţiuni „a căror putere şi autonomie depăşeau în mod clar trecutul lor prerevoluţionar şi întrecea alte ţări aflate în situaţii similare"[42]. Chiar dacă acest lucru e adevărat, revoluţia lui Alfred a fost înlăturată de succesorul său, mai tânăr şi mai nechibzuit. La douăzeci de ani după Hastings, întregul *thanat* (clasa proprietarilor de pământuri) al Angliei a fost dispersat prin înfrângere, deposedare şi exil, pentru a face loc oamenilor lui William de Normandia. Biserica a fost reorganizată în stil gregorian de către arhiepiscopul lombard de Canterbury, iar episcopii şi abaţii săi anglo-saxoni au fost înlocuiţi de cei normanzi, franci şi lotharingieni, deşi nu multora dintre ei li s-a permis să-şi păstreze funcţia până la moarte, spre deosebire de corespondenţii lor seculari. Castelele normande, senioria normandă, legea normandă au fost introduse rapid şi fără milă în Anglia, astfel încât, după cum am văzut, regatul englez a devenit, alături de cel francez, epicentrul „Primei Revoluţii Europene" despre care vorbim.

În mod similar, pare greşit să descriem nişte transformări largi şi durabile precum cele pe care le-au provocat vikingii în infrastructura economică a unei mari părţi din Eurasia Occidentală şi în căile navigabile din jurul acesteia doar ca preludii ale Primei Revoluţii Europene. Vikingii nu erau doar jefuitori, comercianţi şi colonizatori pe mari întinderi, ci şi fondatori de oraşe, la o scară şi de o complexitate

care, fără a fi reprezentate prea mult în sursele literare, abia acum încep să fie apreciate cu toată energia şi precizia la care poate ajunge arheologia ştiinţifică. Chiar şi în această relatare superficială, vikingii au avut un drept plauzibil să fie apreciaţi ca revoluţionari de drept, în termenii subiectului cărţii de faţă. Pe termen lung, totuşi, ordinea socială şi instituţiile francilor au predominat în Scandinavia, şi nu invers. Knut cel Mare (1016-1035), care s-a aflat la conducerea unui imperiu anglo-scandinav puternic şi bogat, s-a străduit din greu să obţină acceptarea mai-marilor Europei latine, făcând pelerinaje la Roma, precum şi luând parte la încoronarea imperială a lui Conrad al II-lea în 1027 şi, aparent, încurajându-i pe cei mai importanţi dintre supuşii lui să-i urmeze exemplul[43]. Episcopiile daneze au început să fie asociate cu teritorii precise în timpul domniei sale, iar în 1104 aveau limite bine stabilite şi un arhiepiscopat la Lund. Abia atunci numeroasele biserici întemeiate în secolul al XI-lea au început şi ele să aibă hotare delimitate şi, o dată cu acestea, să încaseze zeciuielile pe care le cerea sistemul parohial. Zeciuielile şi parohiile implicau, de asemenea, un sistem agrar capabil să întreţină castelele şi cavalerii ce şi-au făcut apariţia în primele decenii ale secolului al XII-lea[44]. În timpul domniei lui Waldemar I (1157-1182) s-a întemeiat o structură administrativă regală centralizată, bazată pe o cancelarie, iar în timpul succesorilor acestuia, Danemarca s-a înscris ca membru deplin în noua ordine socială prin participarea tot mai activă a cavalerilor săi la expansiunea – acum în plin avânt – din jurul ţărmurilor Mării Baltice.

În ţările slave, eforturile de creştinizare şi colonizare de la sfârşitul secolului al X-lea, oricât ar fi fost de impresionante, nu se sprijineau pe baze solide. Crearea arhiepiscopatului polonez şi a celui ungar în 1000 şi 1001 a făcut parte din încercarea împăratului Otto al III-lea şi a sfetnicilor săi de a reafirma puterea Bisericii şi a imperiului după dezastrul marii revolte a slavilor din 983, când frontiera de nord-est a imperiului a fost încălcată, iar oraşul Hamburg a fost devastat şi prădat. Soarta noilor biserici a rămas nesigură până când au fost structurate, organizate şi disciplinate după principiile papale elaborate de însuşi Grigore al VII-lea, printr-o serie de scrisori adresate conducătorilor lor aproape de la începutul pontificatului său, precum şi de nunţii trimişi de el şi de succesorii săi[45]. Nici politica papală şi nici structurile ecleziastice, oricât erau de importante, nu ar fi asigurat încorporarea acestor ţinuturi în creştinătatea latină fără o mişcare mai largă şi mai profundă de colonizare. De-a lungul secolelor al XII-lea

şi al XIII-lea, colonişti veniţi de foarte departe, chiar din Ţările de Jos sau din regiunea Rinului, s-au răspândit mult dincolo de Elba şi Saale, limitele anterioare ale lumii vorbitoare de limbă germană. Unii au fost aduşi de cuceritorii care încercau să-şi populeze şi să-şi consolideze teritoriul pe care-l obţinuseră, cum s-a întâmplat în Brandenburg, în Prusia sau în Livonia datorită cavalerilor teutoni; alţii, din Silezia, Pomerania şi Polonia, de exemplu, au fost recrutaţi de seniorii de la frontieră sau de prinţii slavoni care încercau să-şi stabilizeze teritoriile şi să-şi îmbunătăţească veniturile din taxe, rente şi zeciuieli provenind, chiar în cantităţi mai mici decât erau cerute în zonele mai vechi, din defrişarea pădurilor sau din asanarea mlaştinilor, transformate în suprafeţe imense de teren fertil şi subpopulat. Unii au venit ca misionari şi călugări, alţii ca ţărani colonişti atraşi de promisiunea că vor avea pământ din abundenţă şi că dările şi serviciile vor fi relativ modeste. Cu toţii au adus cu ei nu numai limbile pe care le vorbeau, ci şi diferitele instituţii create în regiunile de unde proveneau. Spre sfârşitul secolului al XIII-lea, nu numai Biserica Catolică era omniprezentă până la graniţele cu Rusia, ci şi oraşele germane locuite de colonişti germani, trăind potrivit legilor germane şi, în mediul rural, respectând adesea ritmurile comerţului german şi al obiceiurilor germane, deşi cultivatorii erau ţărani slavi.

Victoriile care au continuat la toate frontierele Europei latine pe tot parcursul secolelor al XI-lea, al XII-lea şi în mare parte din secolul al XIII-lea s-au bazat, în diverse moduri, pe realizările primului mileniu şi în special pe ale ultimelor două secole, pe care Peter Brown, într-un volum anterior din această colecţie, le-a descris în mod strălucit ca *„Întemeierea creştinismului occidental"*. Dar ele au fost şi rezultatul direct al revoluţiei sociale din secolul al XI-lea şi în special a două dintre aspectele acesteia. Revoluţia militară a dus la apariţia cavalerilor călare, echipaţi şi instruiţi pentru a efectua manevre complicate cu mare viteză şi precizie, inclusiv atacul cu lancea coborâtă, căruia, la momentul respectiv, nu-i putea rezista nici o forţă din lumea cunoscută. Revoluţia dinastică i-a forţat pe tineri să se pună la dispoziţia sa şi a definit condiţiile de împărţire a pământului şi veniturilor. Imediat după cavaleri au urmat mănăstirile şi catedralele, oraşele şi legile, la fel de inseparabil produsul aceleiaşi revoluţii. Pe scurt, noua expansiune din „era crudiadelor" (după cum e numită uneori, în mod popular, după acţiunile militare cel mai puţine logice şi, probabil, cele mai barbare care au marcat-o) nu numai că a fost generată

de transformările interne din Europa, ci, după cum a arătat, cu mare putere de convingere, Robert Bartlett, şi-a exportat principiile structurale elaborate pe parcursul acestei transformări în noile ţinuturi cucerite şi colonizate, creând astfel bazele comune pe care s-a clădit Europa.

5. Europa noului regim

O civilizaţie este creată şi definită de elita sa cultivată. Diagrama (fig. 1) concepută de regretatul Ernest Gellner pentru a descrie ceea ce el numea „organizarea statală agro-alfabetizată" ne arată de ce[46]. Ea subliniază contrastul dintre comunităţile de producători primari – fermieri, pescari, mineri ş.a.m.d. – din partea de jos a diagramei şi elita conducătoare din partea de sus. Ca structură internă, satele seamănă între ele; diferenţele dintre locuitori în ceea ce priveşte averea, statutul şi stilul de viaţă sunt destul de mici, oricât de importante le-ar considera cei în cauză. Pe de altă parte, pot exista mari diferenţe culturale între un sat şi altul. Chiar în cadrul aceleiaşi regiuni, comunităţile învecinate pot vorbi limbi diferite, pot respecta obiceiuri diferite, se pot închina altor zei sau pot venera alţi sfinţi. În cazul elitei – care include, conform definiţiei generale, preoţimea, războinicii şi negustorii, deşi pot exista alte diferenţieri şi gradaţii în cadrul acestor categorii – situaţia stă complet invers. Diferenţele de rang şi funcţie sunt foarte precis definite în principiu şi sunt marcate în mod clar în practică prin îmbrăcăminte, comportament şi stil de viaţă, dar cu toţii împărtăşesc aceeaşi cultură, constând în primul rând într-o limbă comună (deşi nu e obligatoriu ca toţi să o cunoască) a textelor sale sacre, păstrate şi interpretate de către preoţi şi eruditi. În plus, tocmai cultura lor comună – limba, valorile şi modurile de conduită comune – a permis elitelor civilizaţiilor tradiţionale ale Eurasiei (cele care stăpâniseră scrierea chineză şi arabă, de exemplu) să-şi stabilească şi să-şi exercite supremaţia, comunicând efectiv şi coordonându-şi activităţile la mari distanţe, chiar dacă limbile şi culturile lor originare erau la fel de diferite ca şi cele ale popoarelor pe care le stăpâneau. Supremaţia elitelor se sprijinea nu doar pe cultura comună a conducătorilor, ci şi pe diversitatea celor conduşi, după cum arată zicala chineză „un ţăran ar trebui să ştie de existenţa satului vecin pentru că îi aude cocoşii cântând dimineaţa". Din acestă cauză, elitele acestor civilizaţii insistau pe controlarea tranzacţiilor dintre comunităţile lor producătorare, la

nivel economic, prin pieţe, iar la nivel politic şi social, prin intermediul religiei şi prin aplicarea legii şi tot din această cauză erau foarte înclinate să suspecteze orice afaceri neautorizate între subalternii lor şi să-i acuze de erezie sau răzvrătire.

clasa conducătoare: stratificată, straturi separate pe orizontală
militar
administrativ, cleric
comercial

---

comunităţile izolate lateral ale producătorilor agricoli

Figura 1. Structura generală a organizării statale agro-alfabetizate

Putem rezuma o mare parte din cele prezentate în capitolele anterioare spunând că ilustrează felul în care, pe parcursul secolelor al X-lea şi XI-lea, precum şi în prima parte a secolului al XII-lea, Europa de Nord-Vest a ajuns să se potrivească foarte mult cu diagrama lui Gellner, mult mai precis decât o făcuse înainte (vezi fig. 2). Crearea senioriei a introdus ţărănimea într-un sistem de producţie mult mai atent controlat şi mai eficient reglementat, stimulat şi susţinut de o reţea tot mai densă şi mai activă de pieţe, iar *banul* seniorial a marcat frontiera dintre exploatatori şi exploataţi mult mai clar şi mai general decât distincţia carolingiană, sugestivă dar imprecisă, între *potentes* şi *pauperes* – o deosebire ce nu-i excludea pe mulţi producători din rândurile oamenilor liberi sau dintre cei care nu produceau, cum ar fi călugării, din rândurile celor săraci. Rearticularea şi reconceptualizarea ierarhiei sociale astfel încât nu numai să elimine această ambiguitate, dar şi să definească mai precis rangurile celor privilegiaţi, precum şi obligaţiile şi relaţiile lor unul faţă de altul, s-a încheiat efectiv la începutul secolului al XIII-lea, manifestându-se în cadrul festivităţilor care au urmat bătăliei de la Bouvines şi fiind codificate de către canoanele celui de-al patrulea Conciliu de la Lateran.

Din două puncte de vedere, cursul şi rezultatul revoluţiei din secolele al XI-lea şi al XII-lea au delimitat elita cultă a Europei latine şi interesele acesteia în mod clar şi în opoziţie cu cele ale civilizaţiilor mai vechi şi mai impunătoare ale Eurasiei. În primul rând, schimbările în modul de transmitere şi atestare a cunoştinţelor au avut implicaţii profunde asupra structurii societăţii, în special în ceea ce priveşte poziţia autorităţii religioase. În secolul al IX-lea, învăţământul era strict controlat de episcopi, dar, în principiu, aceştia nu limitau accesul

(*i*) Societatea secolului al IX-lea :

potentes

pauperes

(*ii*) Societatea secolului al XIII-lea :

oratores

bellatores

laboratores

rustici, illitterati, pagani, heretici etc.

Figura 2. Societatea secolului al IX-lea
şi societatea secolului al XIII-lea

la educaţie. În secolul al XI-lea, acuzaţiile tot mai tăioase de erezie în rândul poporului au fost însoţite de la început de supoziţia că unul dintre semnele cele mai clare ale ei este încercarea neautorizată de a-şi însuşi sau de a transmite ştiinţa de carte şi, împreună cu ea, cunoaşterea scripturilor. Nu a fost o schimbare de principiu, ci de accent şi percepţie, care a dus rapid la prezumţia că ştiinţa de carte era, prin definiţie, nepotrivită cu servitutea sau cu rusticitatea. În acelaşi timp, în vreme ce episcopii îşi afirmau astfel autoritatea asupra învăţăturii mai ferm şi mai agresiv în raport cu laicii, ei îşi pierdeau capacitatea – deşi doar în practică, nu încă şi în pricipiu – de a şi-o exercita în ceea ce-i priveşte pe clerici. În secolul al XI-lea, magiştrii erau încă numiţi de episcopii şi abaţii lor, dar îşi atrăgeau elevii în virtutea reputaţiei personale, o dată cu care creştea sau scădea şi prestigiul şcolii lor. Succesorii lor din veacul al XII-lea şi-au obţinut dreptul de a preda demonstrând că stăpânesc programa standardizată îndeajuns pentru a-şi satisface magiştrii şi sperau să găsească posturi în şcoli a căror strălucire le putea aduce elevi. Am văzut în amănunt modul în care cariera lui Abélard a marcat şi a fost marcată de trecerea de la primul principiu la cel de-al doilea. Abélard şi-a câştigat prestigiul şi autoritatea prin cutezanţă intelectuală, uimindu-i şi fermecându-i pe studenţii ce se înghesuiau la prelegerile lui. Descrierea călătoriei sale pe valea Loarei (începând cu anii 1090), incluzând probabil Loches, Tours şi Orléans, către Paris şi Laon, în căutarea unor profesori mai celebri şi a unor metode de raţionare mai avansate, şi a modului în care studenţii săi l-au urmat, la rândul lor, când a fost alungat dintr-un loc în altul de invidia şi intrigile celor ce-şi simţeau ameninţată supremaţia, prezintă circumstanţe ce semănau destul de mult (în practică) cu cele

din lumea islamică din aceeași perioadă. Succesorii săi – asupra cărora avertizase Alberic și Lotulph, care l-au atacat în numele lui Anselm la Laon și l-au acuzat de erezie la Conciliul de la Soissons din 1121 – și-au croit drum câștigând aprobarea seniorilor lor, conformându-se normelor recunoscute referitoare la nivelul cunoștințelor și la conduită. Spre sfârșitul vieții lui Abélard, mulțimea de studenți și de magiștri din Paris a situat orașul pe un cu totul alt plan decât celelalte centre și i-a dat posibilitatea ca, în următorul deceniu, să-și instituționalizeze programa și să ceară confirmarea formală că stăpânirea acesteia constituie o condiție necesară pentru accesul la studiile superioare. Carisma a fost înlocuită de autoritatea instituțională sau, în termeni mai simpli, statutul intelectual și accesul la putere pe care îl putea conferi au coborât din vârf în loc să se ridice de la bază. Ca în numeroase alte aspecte ale existenței sociale din aceste secole, o ordine mai veche a fost înlocuită de una nouă – autoritatea episcopului de cea a corporației de magiștri – după un interval scurt de control mult mai slab, autorizat în mod public. Mesajul era puternic susținut de faptul că tinerilor care aparțineau sau sperau să aparțină elitei sociale – de fapt, cei liberi – li se impuneau norme tot mai riguroase de comportament, precum și de gândire și exprimare, încorporate în coduri din ce în ce mai bine definite de îmbrăcăminte, comportament și conduită.

În măsura în care creștinătatea latină pre-gregoriană a fost caracterizată de devotamentul față de sfinții locali și culturile acestora, de dependența sa de mănăstiri ca principale *loci* ale autorității spirituale și prestigiului cultural și prin faptul că tindea să perceapă supremația Romei mai degrabă în acești termeni decât prin exercitarea regulată a puterilor instituționale, ea diferea de Casa Islamului mai mult în teorie decât în practică. În absența unor structuri ecleziastice cuprinzătoare, viața religioasă musulmană gravita în jurul moscheii, a învățătorilor Coranului (*ulema*) și a celor devotați meditației și contemplației (*sufis*). Fără o Biserică instituțională nu putea exista un echivalent exact pentru concepția catolică despre erezie, iar în primele secole se pare că, în general, respectul față de profet și îndeplinirea obligațiilor esențiale ale credincioșilor erau suficiente: după cum spune al-Ash'ari († 935-936), „nu-l consider necredincios pe nici unul dintre cei care se roagă către Mecca"[47]. Acolo unde nu existau episcopi, oricine își găsea elevi putea să predea, cu condiția ca învățătura respectivă să nu fie considerată erezie sau contrară Coranului. Dar și lumea musulmană era în schimbare, iar din acest punct de vedere, secolul al XIII-lea a

inversat contrastul. Faptul că episcopilor (la început, episcopului din Paris) li s-a luat puterea de a nu acorda *licentia docendi* oricărui om care termina cursul de studii solicitat la nivelul cerut de magistrul său ori de a i-o oferi cuiva care nu terminase aceste studii a fost cel mai important privilegiu pe baza căruia s-a întemeiat universitatea în secolul al XIII-lea. În acelaşi timp, în lumea islamică, transmiterea cunoştinţelor s-a menţinut la nivel individual, prin relaţia dintre învăţător şi elev, şi a generalizat o competiţie deschisă pentru statut, influenţă şi poziţie. Această competiţie a fost, de fapt, condusă de şi între reţelele de protectorate şi loialităţi create de profesori şi de elevii lor, asemănându-se ca strategie şi adesea ca limbaj şi valori cu cele ale elitei militare – oarecum în stilul lui Abélard din zilele sale de glorie[48]. Fundaţiile *madraseh*, care s-au înmulţit în această perioadă, lipsite de orice formă de organizare a profesorilor, a programei de studiu sau a sistemului de autorizare, nu au dat naştere nici pe departe unor instituţii educaţionale de genul universităţilor din Europa latină[49]. Dimpotrivă, absenţa autorităţii instituţionalizate, în loc să alimenteze libertatea speculaţiei, aşa cum se întâmplase în Epoca de Aur, a dat oricui ştia să se folosească de mulţime, din ce în ce mai mult, posibilitatea să devină cenzor. Ca şi în Vest, nu susţinerea opiniei heterodoxe chema la acţiune, ci diseminarea acesteia. „Cine face propagandă pentru opiniile sale şi îndepărtează oamenii de la calea cea bună prin greşeala sa trebuie oprit prin orice mijloace", spune Abu Bakr al Razi în secolul al XIV-lea[50]. Cuvintele sale presupun o judecată asupra a ceea ce se considera a fi greşeală, chiar dacă nu exista nici un episcop care să facă această judecată. În consecinţă, acuzaţiile de erezie dădeau cu uşurinţă naştere conflictelor dintre şcoli sau *sufis* rivale şi erau, uneori, mijlocul prin care concurau pentru susţinerea publică. Acest fenomen a devenit tot mai evident cam în perioada noastră, cu consecinţe dezastruoase (se presupune, în general) pentru dezvoltarea gândirii ne-coranice şi mai ales a celei ştiinţifice. După ce a ajuns pe culmile prestigiului pe care i-l putea oferi inteligenţa şi elocinţa sa, contemporanul mai vârstnic al lui Abélard, Al Ghazzali († 1111), a renunţat la funcţiile sale înalte şi s-a dedicat pentru tot restul vieţii condamnării învăţăturii cu ajutorul căreia le obţinuse, considerând-o superfluă şi ticăloasă[51]. Astfel, s-a identificat la fel de strâns cu tendinţa lumii şi vremii lui cum a făcut-o Abélard cu tendinţa lumii şi vremii sale. Cariera lui Abélard s-a încheiat din cauza echivalentului occidental al înţelesului literal al Coranului,

reprezentat de Bernard de Clairvaux, dar amintirea căderii sale i-a scutit pe alți eruditi să fie victimele aceleiași persecuții. În consecință, faptul că a susținut aplicarea rațiunii chiar și în cazul lucrurilor sfinte, precum și dreptul magistrului de a-și face meseria fără a fi alungat din post sau târât în fața unui tribunal de fiecare dată când ia în derâdere convențiile a ajutat la punerea temeliilor pe care s-au ridicat marile edificii ale scolasticii și universității în secolul de după moartea sa.

Pretențiile prin care clericii Europei latine și-au explicat și justificat puterea – pe care și-au extins-o atât de energic și de ingenios, încât li s-au încredințat treburile și responsabilitățile guvernării, spre a fi exercitate cu grijă în numele dreptății, pentru protejarea celor slabi ș.a.m.d., dar totuși în virtutea voinței arbitrare și a dreptului absolut al stăpânilor lor – sunt familiare, ca natură, elitelor tradiționale eurasiene. Dar în practică, astfel de pretenții nu implicau invariabil pretenția la monopolul asupra violenței îndreptățite. Nici distanța pe care o păstra în mod obișnuit *ulema* față de afișarea puterii lumești și nici subtilitatea tradițiilor juridice și administrative aflate la îndemâna celor care o exercitau nu puteau masca faptul evident că, începând cu secolul al XI-lea, cea mai mare parte a lumii indo-islamice a fost dominată în mod brutal și exclusiv de elitele războinice. Limbajul mai subtil al Chinei imperiale nu reușea să ascundă adevărul crud că strălucirea Fiului Cerului se baza pe o înțelegere tacită prin care, în schimbul recunoașterii acestuia, în ciuda caracterului teoretic cuprinzător al autorității sale, funcționarii săi nu contestau dominarea mediului rural – ce putea fi foarte violentă – de către familiile de potentați din care proveneau și la care urmau să se întoarcă. Oricât de uimitoare ar fi fost realizările ce i-au asigurat avansarea, un magistrat ce trebuia să guverneze poate chiar un sfert de milion de oameni cu ajutorul câtorva clerici și a doi-trei mesageri nu era în situația de a contesta hegemonia conducătorilor locali.

După cum am văzut, sporirea autorității centrale – regale sau papale – în Europa secolelor al XII-lea și al XIII-lea nu se sprijinea pe astfel de înțelegeri nescrise cu războinicii. Dimpotrivă, ridicarea clasei războinicilor și a valorilor cavalerești prin limbajul războiului sfânt și prin cultul cavaleriei era menit să asigure – și, în același timp, să ascundă – marginalizarea și subordonarea cavalerilor înșiși. Un singur exemplu e suficient pentru a explica contrastul dintre dinamismul birocratic occidental, apetitul continuu și aparent de nepotolit pentru extinderea puterii guvernamentale și corespondentul său asiatic cel mai evoluat. Discutând despre declinul dinastiei Ming, de la sfârșitul

secolului al XVI-lea, Ray Huang vorbeşte despre cariera lui Hai Jui, un funcţionar model, zelos, onest şi neînfricat, hotărât să înfiereze extravaganţa şi să sprijine atât drepturile împăratului, cât şi pe cele ale ţăranilor împotriva moşierilor şi funcţionarilor lacomi şi corupţi care îi dominau. Hai Jui a murit singur, frustrat şi amărât. Ceea ce s-a întâmplat, desigur, şi cu mulţi dintre corespondenţii săi occidentali de-a lungul timpului. Dar Hunag vrea să spună că neputinţa lui Hai nu era numai un rezultat al decăderii şi corupţiei, ci făcea parte din însăşi natura birocraţiei imperiale. Nenumăratele abuzuri pe care Hai le descrie la nivelul guvernării locale „arată că birocraţia nu putea nicidecum să facă dreptate milioanelor de ţărani [...]. Pentru a defini şi apăra drepturile individuale, funcţionarii civili ar fi trebuit să se implice în probleme minore, cum ar fi obiceiul fraţilor de a folosi acelaşi iaz cu peşte în ani alternativi sau drepturile de trecere pe podurile pietruite peste şanţuri. Desigur, ar fi fost complet nepractic. Totuşi, ignorând aceste probleme considerate minore şi irelevante, funcţionarii nu vor mai găsi niciodată un punct de referinţă adecvat contextului vieţii rurale"[52].

Ar fi greu să ne imaginăm un contrast mai puternic decât cel cu clericii Angliei angevine sau cu inchizitorii dominicani, pentru care nimic nu era prea neînsemnat şi nimic nu era irelevant. Aceştia ştiau prea bine că tocmai în astfel de probleme minore – cum ar fi folosirea unui iaz sau drepturile de trecere pe poduri – stătea esenţa puterii sau, după cum ar fi spus ei, a senioriei. Unul dintre privilegiile pe care Robert Pullen, atunci când a ajuns cancelar la curtea papală, în 1144, le-a confirmat pentru abaţia Sherborne, unde vărul său era stareţ, a fost dreptul de a pescui în orice iaz din Sherborne în zilele de sărbătoare ale Sfintei Fecioare[53]. Ţelurile comune ale persecutorilor şi ale întemeietorilor de state constau tocmai în fenomenele pe care mandarinii le-au evitat: pătrunderea regulată şi continuă în comunităţile locale şi subordonarea nemiloasă a conducerii şi valorilor acestora faţă de cele ale culturii înalte, reprezentată deopotrivă de Biserica în formare şi de stat. Şi tocmai din acest motiv erau, de fapt, unul şi acelaşi lucru. După cum spune Karl Leyser, „o trăsătură generală a regalităţii din vestul şi din sudul Europei în secolul al XII-lea era creşterea şi intensificarea legăturilor [...] prin care regii îşi transmiteau voinţa la nivelul comunităţilor locale [...], liniile directoare şi măsurile ajungeau, de sus, la agenţii competenţi de la nivel local [...], carierele şi grupurile de interese formate la începutul şi la sfârşitul acestor căi ale traficului administrativ [...] erau mijloacele prin care societăţile regionale puteau

ajunge la statalitate. Fără astfel de legături și fără funcționarii și susținătorii locali, regalitatea era forțată să rămână distantă și sporadică [...], irelevantă pentru masa populației agricole"[54]. Aceste schimbări în exercitarea autorității seculare au fost dublate, desigur, de cele ale sistemului parohial, și în special al celui penitențial, care nu are corespondente în alte religii ale lumii și care a fost, din toate punctele de vedere, întregit de decretul celui de-al patrulea Conciliu de la Lateran, conform căruia fiecare creștin trebuia să se spovedească preotului său cel puțin o dată pe an. A fost una dintre schimbările religioase ale perioadei care au fost cel mai des combătute de eretici și cel mai viguros apărate de reformatori.

Acest contrast reflectă mai mult decât faptul că – așa cum se menționează adesea – birocrația imperială chineză era mult prea mică pentru a exercita puterea locală cu propriile mâini: birocrația europeană, la urma urmei, nu era obișnuită să se supună unui deficit de forță umană. Nu pare să fie nici un mister profund în ceea ce privește motivul lipsei de dinamism a guvernului imperial chinez. Dincolo de conservatorismul bine cunoscut al tradiției confucianiste, exista o cauză socială simplă în identificarea, în principiu, a birocrației imperiale cu nobilimea funciară și în relația strânsă și susținută între acestea, în practică. Pentru a menține ordinea, funcționarii nu deranjau, în mod normal, nobilimea locală și depindeau de susținerea ei pentru a-și exercita autoritatea și a-și îndeplini funcțiile publice. În schimb, erau foarte fideli susținerii statutului și autorității nobilimii. Nici nu se putea altfel, din moment ce fiecare grup făcea recrutări aproape exclusiv din sânul celuilalt grup și exista o deosebire clară (conceptuală sau empirică) între ele. Deja din timpul dinastiei Sung și, cu certitudine, din timpul dinastiei Ming (adică din secolele al XI-lea, respectiv al XIV-lea), pentru a ajunge la privilegiile asociate cu un rang funciar, succesul la examene reprezenta o condiție atât de importantă, încât, la începutul secolului al XIX-lea, cea mai mică notă de trecere se putea cumpăra[55]. Cu toate acestea, în ciuda deschiderii sale teoretice, cei care intrau în birocrația imperială aparțineau, într-o măsură covârșitoare, familiilor deținătoare de pământuri. Întreținerea unui candidat la examene pe parcursul unor ani lungi și grei de pregătire (vârsta normală a unui eventual succes în perioada imperială fiind de aproximativ treizeci și cinci de ani) era o investiție la care participa o întreagă familie numeroasă și de pe urma căruia aceasta se aștepta să profite. Prin urmare, în secolul al XIX-lea, conform cel puțin unei estimări, familiile nobililor de țară câștigau probabil încă jumătate din venitul

pe care-l obţineau din pământuri datorită profiturilor de pe urma funcţiilor oficiale[56].

În plus, întregul sistem impunea condiţii foarte dificile celor care puteau beneficia de pe urma lui. În perioada imperială târzie, adică începând cu secolul al XV-lea, dificultatea de a stăpâni chiar şi scrisul în mod eficient restrângea răspândirea ştiinţei de carte, iar perioada prelungită a candidaturii pentru examene, reprezentând o cheltuială mult mai mare decât echivalentul său din Occident, trebuie să fi fost sporită (reducându-se în acelaşi timp răsplata pentru talentul adevărat) de insistenţa din ce în ce mai mare şi mai precisă asupra respectării normelor. Gradul de succes cerut nu era prohibitiv, din moment ce se pare că intrarea unui aspirant în serviciul imperial aproximativ o dată la trei generaţii însemna destul de mult pentru a permite familiei sale să-şi menţină poziţia[57]. Cu alte cuvinte, sistemul era menit să asigure recompense mari unui număr foarte mic de beneficiari, evitând atât nevoia, cât şi stimulentul de extindere a bazei de taxare care, printre alte consecinţe, ar fi tins să introducă un element dinamic, reprezentat de necesitatea de a angaja mai mulţi funcţionari pentru a strânge un număr mai mare de taxe ş.a.m.d. şi, astfel, de a atrage administraţia imperială mai aproape de comunitatea locală şi de problemele acesteia[58].

Fără o comparaţie sistematică a relaţiei dintre posesiunea asupra pământului, deţinerea de funcţii oficiale şi structurile familiale din Europa medievală cu cea din China imperială nu putem spune dacă e mai mult decât o coincidenţă faptul că rădăcinile câtorva dintre schimbările care au fost decisive pentru confirmarea subordonării efective a administraţiei imperiale faţă de interesele familiilor proprietarilor de pământ pot fi identificate la mijlocul secolului al XII-lea (adică aproximativ jumătatea de secol de după invadarea nordului Chinei de către jürcheni, în 1126)[59]. Dar, cu siguranţă, în Europa, schimbările în sens contrar, crearea exact în aceeaşi perioadă a unei clase administrative ai cărei membri îşi identificau interesele cu cele ale protectorilor lor şi nu cu ale propriilor familii, au pus bazele remodelării societăţii şi culturii europene în Evul Mediul timpuriu. Dimpotrivă, arată Paul Magdalino, multe dintre aceste tendinţe contradictorii la nivel superficial ce au însoţit-o – lărgirea educaţiei superioare şi entuziasmul puternic faţă de învăţătură, pe de o parte, iar pe de altă parte, autoritarismul crescut, ducând la persecuţie – au fost prezente în Bizanţ, în secolul al XII-lea, dar nu s-au dezvoltat în aceeaşi măsură ca în Occidentul latin deoarece „clasa care se afla în fruntea celor două a rămas integrată guvernului şi societăţii oraşului imperial

[Constantinopol] și nu a obținut statutul de ordine socială separată, internațională și dominantă din punct de vedere spiritual", adică cel pe care l-au obținut clericii creștinătății latine[60]. Acesta a fost instrumentul care a împiedicat vigoarea statelor în formare ale Europei latine să se fărâmițeze din cauza loialităților tribale sau dinastice și a hegemoniei locale necontestate. Forțele respective și-au păstrat vigoarea pretutindeni în Europa și s-au menținut în multe părți cel puțin vreme de șapte secole. Cu toate acestea, coexistența permanentă a unei clase de tineri trimiși de familiile lor în căutarea bogăției și gloriei, precum și a mecanismului care le permitea protectorilor să le atragă și să le răsplătească credința vor continua să stimuleze, în regiuni importante și la momente critice, o competiție pentru favorurile puterii centrale, care era suficient de generală și stabilă pentru a-i asigura nu doar supraviețuirea, ci și expansiunea hotărâtă și puternică.

Realizarea crucială a Primei Revoluții Europene a fost tocmai crearea acestei clase și a condițiilor care îi asigurau perpetuarea și prosperitatea. Întreaga sa importanță se vede însă doar în contextul transformării mult mai vechi, mai îndelungate și mai ample, din care a făcut parte. O hartă a teritoriului Eurasiei în jurul anului 1 ar arăta că civilizația orașelor din acea vreme nu a ajuns prea departe dincolo de leagănul primelor civilizații, apărute cu 2000-3000 de ani înainte. Orașele se întinseseră din Mesopotamia și de pe valea Nilului, prin Cornul Abundenței, în regiunea mediteraneană, de pe valea Indului pe cea a Gangelui și, destul de ezitant, de pe valea Fluviului Galben spre gurile fluviului Yangtze. În jurul anului 1200, fundațiile istoriei universale moderne erau deja stabilite. Civilizația orașelor s-a dovedit a fi durabilă, extinzându-se, după cum am văzut, nu doar în nordul și în vestul Europei (inclusiv în Rusia), ci și în întregul bazin al fluviului Yangtze, în Japonia, sudul Indiei și în Asia de Sud-Est (atât continentală, cât și insulară), în Asia Centrală, pe coasta africană a Oceanului Indian și pe valea fluviului Niger. Pe parcursul primului mileniu al erei noastre, și în special în a doua sa jumătate, regiunile care anterior fuseseră incapabile să susțină o civilizație urbanizată au ajuns să posede infrastructurile sociale și economice, precum și structurile guvernamentale necesare în acest scop. Ideea e clar ilustrată de contrastul dintre eșecul orașelor și civilizației romane – la începutul primului mileniu – de a se înrădăcina dincolo de țărmurile Mediteranei și succesul și creșterea rapidă în secolele al XI-lea și al XII-lea, din origini aparent mult mai puțin favorabile, a celor care au început să

iasă la suprafaţa cronicilor istorice la sfârşitul mileniului. Din nou, ne lipseşte o explicaţie sistematică a modului în care s-a petrecut acest lucru, dar mare parte din această dezvoltare comună trebuie atribuită, în mod clar, experienţei comune. Un exemplu evident e răspândirea noilor (sau nou-dominantelor) religii prozelitiste din primul mileniu, incluzând nu doar budismul, creştinismul şi islamismul, ci şi brahmanismul şi confucianismul, care au avut capacitatea de a convinge popoarele tribale să îmbrăţişeze noi forme de organizare socială şi practici agricole noi şi mai productive, atrăgându-le, în acelaşi timp, în reţele mai ample şi mai cosmopolite de schimburi economice şi culturale. În Europa Occidentală, această extindere a infrastructurilor civilizaţiei complexe se desfăşura dinainte de sfârşitul Antichităţii şi nu s-a încheiat înainte de sfârşitul secolului al XII-lea. În acest sens, istoricii – în frunte cu Dominique Barthélemy – care refuză să recunoască existenţa unei catastrofe sau a unei cenzuri în jurul anului 1000 şi insistă asupra faptului că, începând cu secolul al IX-lea, sau chiar anterior, avuseseră loc schimbări lente şi treptate în societate, economie şi cultură atrag atenţia asupra unor aspecte foarte importante ale continuităţii.

Pe de altă parte, comparaţia noastră succintă şi, inevitabil, superficială dintre modurile în care au reacţionat europenii din secolul al XII-lea faţă de anumite provocări fundamentale cu care se confruntau şi corespondenţii lor musulmani şi confucianişti, în forme destul de asemănătoare, poate sugera că tocmai în secolele al XI-lea şi al XII-lea civilizaţiile complexe ale Eurasiei au început să urmeze căi separate şi să-şi afirme, prin instituţiile lor sociale şi culturale, identităţi tot mai distincte, care până atunci fuseseră proclamate mai evident de către ideologiile lor conducătoare. „Anul care a marcat momentul hotărâtor pentru supremaţia aristocraţiei locale, în majoritatea părţilor Europei carolingiene, a fost anul 800 şi nu 1000", după cum a afirmat Chris Wickham[61] – dar anul 1000 a fost cel care a marcat momentul hotărâtor pentru menţinerea acestei supremaţii. Transformând elita carolingiană, Prima Revoluţie Europeană a împiedicat-o să o pornească pe acelaşi drum ca atâtea altele. Preţul plătit a fost dinamismul neobosit al europenilor – energia pe care Burckhardt o lega şi de neliniştile lor interioare, de nevoia lor de a-şi explora sinele şi destinul, precum şi lumea în care trăiau. Combinaţia de lăcomie, curiozitate şi ingeniozitate rezultată de aici i-a împins pe aceşti primi europeni spre exploatarea pământului şi a muncitorilor lor din ce în ce mai intens, mai constant, pentru a lărgi anvergura şi puterea de pătrundere a instituţiilor lor

guvernamentale și, astfel, spre a crea în cele din urmă condițiile pentru dezvoltarea capitalismului, industriilor și imperiilor lor. Atât în cele bune, cât și în cele rele, a fost fenomenul central nu doar al istoriei moderne europene, ci și al celei universale.

Faptul ciudat că tocmai în Europa a avut loc „trecerea" la economia industrială, că tocmai Europa și „neo-Europele" pe care le-a presărat pretutindeni în lume au perturbat echilibrul dintre civilizațiile tradiționale și au început să reducă lumea la un singur regim social și economic a fost pus foarte des pe seama „originilor" civilizației europene – Antichitatea clasică și religia creștină. Începutul „supremației Europei" a fost datat în mod diferit, în Renașterea din secolul al XIV-lea, în Reforma din veacul al XVI-lea, în Iluminismul și expansiunea colonială din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Există mai ales o îndelungată tradiție, printre istorici și (chiar mai mult) printre sociologi, de asociere a dinamismului european cu trezirea din lungul repaus al „Evului Mediu" – o tradiție ce a intrat tot mai mult în contradicție cu admirația din ce în ce mai mare a specialiștilor medievişti față de imensa vigoare și creativitate a celor care se luptau nu doar pentru a supraviețui, ci și pentru a clădi. În realitate, acest dinamism începe acum, în secolele al XI-lea și al XII-lea, o dată cu nașterea Europei înseși, și în luptele interne și externe care au modelat ambițiile puternice ale primilor europeni. E adevărat, în special când privim dincolo de valea Loarei, a Senei, a râului Meuse, a Rinului și a Tamisei, că nu e tot timpul ușor să faci o deosebire clară între mișcările expansioniste din secolele al IX-lea și al X-lea – parte a experienței comune a extinderii societății favorabile orașelor pretutindeni la periferiile Eurasiei – și cea din secolele al XI-lea și al XII-lea, rezultatul Primei Revoluții Europene. Cu toate acestea, s-a dovedit că diferențele dintre cele două au o importanță hotărâtoare. Ele pot fi atribuite direct sistemului dublu de posesiune a pământului și schimbărilor în structurile familiale de care se leagă inseparabil, pe care le-am identificat începând cu a doua parte a secolului al X-lea, și consecințelor lor. Totalitatea acestor schimbări a imprimat în cele din urmă – pentru prima oară și cu tot binele și răul implicat – un caracter comun și specific tuturor teritoriilor unde s-au făcut resimțite rezultatele lor, în pofida tuturor diferențelor, un caracter care nu poate fi descris decât recunoscând că, în combinație, toate acestea au constituit prima revoluție *europeană*.

Tabel de date

814	Moartea lui Carol cel Mare
840-877	Domnia lui Carol cel Pleşuv
843	Tratatul de la Verdun
871-899	Domnia lui Alfred cel Mare
909	Întemeierea abaţiei Cluny
936-973	Domnia lui Otto I
950-986	Domnia lui Harald „cu Dinte Albastru" în Danemarca
955	Bătălia de la Lech
958	Cutumele de la Geneva
966	Botezul lui Mieszko al Poloniei
968	Înfiinţarea episcopatului de Magdeburg
976	Adunarea de la La Prade, lângă le Puy
987	Încoronarea lui Hugo Capet
—	Convertirea de la Kiev
989	Primul Conciliu de la Charroux
994-1048	Odilon – abate de Cluny
997-1038	Domnia lui Ştefan al Ungariei
999-1003	Pontificatul lui Silvestru al II-lea (Gerbert d'Aurillac)
1006-1019	Construirea mănăstirii Saint Philibert, Tournus
1014	Bătălia de la Clontarf; sfârşitul domniei daneze în Irlanda
1016-1035	Domnia lui Knut în Anglia, din 1019 în Danemarca
1022	„Eretici" arşi pe rug la Orléans
1028	Al doilea Conciliu de la Charroux
—	Robert I, duce de Normandia
1031	Conciliile de la Bourges, Limoges
cca 1036	Întemeierea mănăstirii Vallombrosa
1042-1065	Domnia lui Eduard Mărturisitorul
1049-1054	Pontificatul lui Leon al IX-lea
1050	Prima condamnare a lui Berengar de Tours
1053	Bătălia de la Civitate
1054	Excomunicarea patriarhului Constantinopolului
1056-1106	Domnia lui Henric al IV-lea

cca 1057-1075	Revolta patarinilor în Milano
1059	Conciliul de la Lateran
—	Robert Guiscard, duce de Apulia
cca 1060	Pietro Damiani, *De parentelae gradibus*
1060-1091	Cucerirea normandă a Siciliei
1066	Bătălia de la Hastings
1070	Cererea unei comune în Le Mans
1071	Bătălia de la Manzikert
1072	Căderea oraşului Palermo în mâinile lui Robert Guiscard
1073-1085	Pontificatul lui Grigore al VII-lea
1077	Canossa
—	Cererea unei comune în Cambrai
1081	Consuli aleşi la Pisa
—	Aprobarea cutumei la Saint-Quentin
1085	Căderea oraşului Toledo în mâinile lui Alfons al VI-lea de Castilia
1086-1087	Recensământul pentru *Domesday Book*
1086-1127	Domnia lui Wilhelm al IX-lea de Aquitania
1088-1135	Construcţia Cluny III
cca 1093	Anselm de Canterbury, *Cur deus homo ?*
1093 - cca 1130	Construirea catedralei din Durham
1095	Conciliul de la Clermont
1098	Întemeierea mănăstirii Citeaux
cca 1098	Abélard soseşte la Paris
1099	Căderea Ierusalimului
cca 1100	Întemeierea mănăstirii Fontevrault
1100-1135	Domnia lui Henric I al Angliei
1106	Bătălia de la Tinchebrai
1108-1137	Domnia lui Ludovic al VI-lea al Franţei
1115	*Monodiae* (*Memoriile*) lui Guibert de Nogent
1116	Henri de Lausanne la Le Mans
1118	Întemeierea Ordinului Cavalerilor Templieri
—	Căsătoria dintre Héloïse şi Abélard
—?	Introducerea abacului în vistieria engleză
1121	Condamnarea lui Abélard la Soissons
1122	Concordatul de la Worms
—?	Abélard, *Sic et non*
1123	Primul Conciliu de la Lateran
1124-1153	Domnia lui David I al Scoţiei
cca 1125-1135	Sculptura lui Gisebertus la Autun
1127	Uciderea lui Carol cel Bun, conte de Flandra

1130	Începutul schismei papale
—	Încoronarea lui Roger al II-lea de Sicilia
cca 1131	Abélard, *Historia calamitatum*
cca 1135-1144	Reconstrucţia mănăstirii Saint-Denis
1135	John din Salisbury ajunge la Paris
1139	Al doilea Conciliu de la Lateran
1140	Conciliul de la Sens
cca 1140	„Gratian", *Concordia discordantium canonum*
1143	Eretici dualişti arşi pe rug la Köln
1147	Căderea Lisabonei în mâinile lui Alfons I de Portugalia
—	Predicarea crudiadei a doua
1148	Conciliul de la Reims
1148-1194	Domnia lui Raymond al V-lea de Toulouse
cca 1150	Thomas de Monmouth, *Viaţa Sfântului William de Norwich*
1152-1190	Domnia lui Frederic Barbarossa
1152	Căsătoria lui Henri de Anjou cu Eleonora de Aquitania
1153	Moartea lui Bernard de Clairvaux
1154-1189	Domnia lui Henric al II-lea al Angliei
1159-1181	Pontificatul lui Alexandru al III-lea
1159	John din Salisbury, *Policraticus*, *Metalogicon*
1163	Conciliul de la Tours
1163-1182	Construirea catedralei Notre-Dame, Paris
1166	Construcţii la Clarendon
1170	Uciderea lui Thomas Becket
cca 1170 – cca 1190	Chrétien de Troyes, *Ciclul arthurian*
1176	Bătălia de la Legnano
1178	Misiune papală la Toulouse
1179	Al treilea Conciliu de la Lateran
1180-1220	Domnia lui Filip al II-lea (August) al Franţei
1184	Conciliul de la Verona : bula *ad abolendam*
1187	Bătălia de la Hattin ; Saladin recucereşte Ierusalimul
1189	A treia cruciadă
1194	Începutul reconstruirii catedralei din Chartres
1194-1222	Domnia lui Raymond al VI-lea de Toulouse
1198-1216	Pontificatul lui Inocenţiu al III-lea
1198-1250	Domnia lui Frederic al II-lea
1200	Decretul Universităţii din Paris
1204	Prădarea Constantinopolului
—	Căderea Normandiei în mâinile lui Filip August
1209-1229	Cruciada împotriva albigenzilor şi cucerirea provinciei Languedoc

1213	Bătălia de la Muret
1213-1276	Domnia lui Iacob I de Aragón
1214	Bătălia de la Bouvines
—	Statutul Universităţii din Oxford
1215	Al patrulea Conciliu de la Lateran
—	Magna Carta
—	Statutul Universităţii din Paris
1219	Statutul Universităţii din Bologna
1224	Înfiinţarea Ordinului Cavalerilor Teutoni
1226-1270	Domnia lui Ludovic al IX-lea
1233	Numirea inchizitorilor dominicani la Toulouse
1265-1273	Toma d'Aquino, *Summa theologiae*

Note

Abrevieri

În Note şi Bibliografie vom utiliza următoarele abrevieri:

AHR	*American Historical Review*
ASOB	*Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*
Bouquet	*Receuil des historiens de Gaule et de la France*
CCM	*Cahiers de civilisation médiévale*
EHR	*English Historical Review*
Mansi	G.D.Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*
MGH	*Monumenta Germaniae Historica*
	Epist. Epistolae
	SS Scriptores
PL	J.P. Migne, *Patrologia Latina*
P&P	*Past and Present*
RS	Rolls Series
TRHS	*Transactions of the Royal Historical Society*

Introducere

1. Citat de Geary, *Phantoms of Remembrance*, 1994, p. 8.
2. Childe, 1942, pp. 97-120.
3. Bathélemy, 1993, Paris; *cf.* Bisson, 1994, Barthélemy *et al.*, „Debate: The Feudal Revolution", *P&P*, nr. 152 (1996), nr. 155 (1997). Barthélemy nu-şi dezvoltase încă celebra sa critică legată de „mutaţionism" în admirabila cercetare cu privire la această perioadă, *L'ordre seigneurial, XI^e^-XII^e^ siècle* (Nouvelle histoire de la France médiévale, vol. 3, Paris, 1990). Duby e mai radical atunci când susţine ideea de revoluţie în *The Three Orders* decât în lucrările sale anterioare, probabil sub influenţa cercetărilor ulterioare, în special ale lui Bonassie şi Poly. Pentru „mutaţie", vezi Poly şi Bournazel, 1991. Trebuie să subliniem că această „revoluţie feudală" sau „mutaţie" nu este revoluţia la care se referă

titlul cărţii de faţă, a cărei teză nu e în mod necesar incompatibilă cu viziunea lui Barthélemy: vezi *infra*, pp. 228-232, 240-242.

4. „On the Eve of the First European Revolution", *Gregorian Revolution and Beyond*, pp. 1-19.
5. Expresia şi teza îi aparţin lui Charles H. Radding, 1985, dar, în special în ultimii ani, numeroşi cercetători au afirmat existenţa unei schimbări mai mult sau mai puţin profunde şi rapide în mentalităţile şi modurile de gândire direct asociate cu transformările structurilor şi solidarităţilor sociale, mai ales în relaţie cu concepţiile privitoare la timp şi spaţiu (Le Goff, 1984), ştiinţa de carte (Clanchy, 1979; Stock, 1983), memorie (Geary, Princeton, 1994; Fentress şi Wickham, 1992; Spiegel, 1993).
6. Southern, 1951, p. 13.
7. *Cligés*, 1.30-44, citat aici de Southern.
8. De exemplu, Reuter şi Wickham, în Barthélemy *et al.*, „Debate", *P&P*, nr. 155.
9. Skocpol, 1979, p. 3.

1. Apropierea Mileniului

1. Letaldus de Micy, *PL*, 137, col. 824-825.
2. Mansi, 19, col. 89-90.
3. *Ibidem*, col. 103-104.
4. *Ibidem*, col. 101-102.
5. *Translatio sancti Viviani episcopi*, p. 263.
6. Ed. France, p. 195.
7. Enumerate de Goetz în Head şi Landes, pp. 262-263.
8. *De diversis casibus coenobii Dervensis et mircula S. Bercharii*, citat de Head şi Landes, p. 6.
9. Ed. France, pp. 194-197.
10. Augustin, *De civitate dei* (*Cetatea lui Dumnezeu*), cartea XIX, capitolul XIII.
11. Mansi 19, col. 2, 3, 5, 22. Transpunerea decretelor acestui conciliu se datorează lui Ademar de Chabannes. Din moment ce primul decret este, fără îndoială, fictiv, făcând parte din campania lui Ademar pentru proclamarea ca apostol a protectorului mănăstirii sale, Saint Martial de Limoges (Landes, 1995, pp. 3, 7 şi *passim*), e posibil ca şi celelalte să fie la fel. Dar, chiar şi în acest caz, faptul în sine ilustrează totuşi ideea pe care o susţinem aici cu privire la cum îşi doreau „reformatorii" să fie lumea, mai degrabă decât măsura în care viziunea lor a fost, până acum, pusă în practică.
12. J.M.H. Corbett, în *Cambridge Medieval History*, V, pp. 507 şi urm.
13. Herlihy, 1961, pp. 81-105.

14. Vezi Morris, 1989, pp. 387-416.
15. Damiani, *PL*, 144, capitolul XXXIII. Îi mulţumesc Henriettei Leyser pentru permisiunea de a folosi traducerea sa.
16. *Vita Norberti*, capitolul 9, *MGH SS*, 12, 678-679, citat de Little, 1993, pp. 235-236.
17. Barhtélemy, *CCM*, 40, 1997, insistă pe bună dreptate asupra construcţiei retorice a rapoartelor conciliilor de pace de tipul celor citate mai sus, în secţiunea 1 („Zori plini de bucurie şi încredere"), şi asupra interesului Bisericii de a arăta că se bucură de entuziasmul populaţiei. Totuşi, Radulfus Glaber şi contemporanii săi nu au făcut excepţie, din acest punct de vedere. Entuziasmul colectiv faţă de cauzele religioase sau care păreau religioase fusese deja prezent pe tot parcursul secolelor al X-lea şi al XI-lea, şi adesea într-o măsură mai mare decât ar fi dorit oamenii Bisericii, din motive care sunt fundamentale pentru subiectul acestei cărţi: vezi *infra*, pp. 42-48.
18. Morris, 1989, pp. 93-94.
19. Schevill, 1961, pp. 46 şi urm.
20. Cowdrey, 1972, pp. 27, 15.
21. *Chron. S. Andreae castri cameracesii*, 543; *Registrum*, I, 328-329.
22. Leyser, 1984, p. 75.
23. *Cf.* Peter Brown, „Society and the Supernatural: a Medieval Change", in *Society and the Holy*, pp. 302-332.
24. Sigebert de Gembloux, *MGH Libelli*, II, 438, citat de Karl Leyser, 1965, p. 42.
25. *PL*, 171, col. 1484.
26. *Acta Sanctorum*, iunie I, 832-833, trad. Moore, 1975, pp. 28-31.
27. Moore, 1977, pp. 83-90. Henri e adesea numic Henri Călugărul. Ambele epitete i se datorează Sfântului Bernard, în scrisoarea citată mai jos, dar „din Lausanne" e mai puţin eronat.
28. Bernard de Clairvaux, ep. 241, *PL*, 182, col. 434, trad. Scott James, pp. 388-389.
29. Vezi *infra*, pp. 138-140.
30. *Gesta pontificum cenomannensium*, trad. Moore, 1975, pp. 33-38.
31. Rubellin, „Au temps où Valdès n'était pas hérétique".
32. *PL*, 185, col. 410.
33. Moore, 1977, pp. 115-138.
34. Citatul e preluat din Brown, „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", in *Society and the Holy*, pp. 103-152, la pp. 139-140; vezi şi Brown, „Relics and Social Status", *ibidem*, pp. 222-250.
35. Grégoire de Tours, *Gesta martyrum*, 5, citat de Van Dam, 1985, p. 190.
36. Vezi Geary, 1978, pp. 40-50.
37. Guibert de Nogent, *De pignoribus sanctorum*, *PL*, 156, col. 624, dar Guibert nu era, aşa cum s-a crezut, un sceptic precoce. El şi-a scris

cartea pentru a-şi susţine drepturile asupra propriilor moaşte locale, dintele sfânt din Laon, şi pentru a susţine autoritatea clerului, şi nu a poporului, de a conferi respectabilitate moaştelor: vezi Stock, 1983, pp. 244-252 şi *infra*, p. 184.

38. Einhard, *De translatio et miracula sanctorum Marcellini et Petri*, cartea 4, trad. Dutton, pp. 111-130.
39. *Book of Ste. Foy* (*Cartea Sfintei Foy*), 3.1, p. 144.
40. Bernhard Töpfer, „The Cult of Relics in Burgundy and Aquitaine at the Time of the Monastic Reform", in Head şi Landes, pp. 41-58, la p. 44.
41. Exemple din Töpfer, *ibidem*, pp. 45-47.
42. *Book of Ste. Foy*, 2.4, pp. 120-121.
43. *Vita Hugonis*, *PL*, 159, col. 881.
44. În special Little, 1993; şi Koziol, 1992.
45. Little, 1993, pp. 137-138.
46. Foreville şi Weir, p. 95.
47. *Book of Ste. Foy*, p. 111.
48. Atto, *Vita B. Gualberti*, *PL*, 146, col. 780-781, 687-688; Odon de Cluny, *Vita Geraldi*, *PL*, 133, col. 648; Damiani, *Vita Romualdi*, *PL*, 144, col. 993-994, 1005; *Vita Hugonis*, *PL*, 159, col. 873-874. Toate acestea sunt exemple comune din repertoriul standard al miracolelor *in vita* şi ar putea fi înmulţite de câteva ori; aceasta e ideea lor.
49. Evans-Pritchard, 1976, p. 18: *cf.* Moore, 1997, pe care se bazează mult discuţia de faţă.
50. Vezi, îndeosebi, cu diferite interpretări ale naturii şi funcţiilor unor asemenea credinţe, şi atitudinile oamenilor Bisericii faţă de acestea, dar cu o acceptare comună a frecvenţei lor, Gurevich, 1988, în special pp. 39-77; Kieckhefer, 1989, pp. 56-94; Flint, 1991, în special pp. 254-328.
51. *Cf.* Brown, 1978, p. 19: „Oamenii credeau atât în «miracole», cât şi în «magie» [...] nu pentru că erau de o credulitate fără limite [...], ci pentru că astfel se simţeau liberi să aleagă pe care dintre deţinătorii puterii supranaturale să-i aclame ca sfinţi şi pe care să-i considere vrăjitori".
52. Max Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* (3 vol., Berlin, 1911-1914), 2.414, citat de Töpfer în Head şi Landes, nota de la p. 52.
53. Odon de Cluny, *V. Geraldi*, p. 93; *PL*, 133, col. 642.
54. Giovanni di Salerno, *V. Odonis*, 1.14, trad. Sitwell, p. 16.
55. *Book of Ste. Foy*, p. 55.
56. *Ibidem*, 2.12, pp. 137-138.
57. Luchaire, *Social France at the Time of Philip Augustus*, p. 28.
58. Flint, 1991, *e.g.* la pp. 396-399.
59. *V. Romualdi*, col. 965.
60. Despre influenţa limitată a eremiţilor în *Reich*, vezi Reuter, 1991, pp. 242-243.

2. Cei puternici şi cei săraci

1. Russell, 1972, pp. 37-41.
2. Paul Bairoch *et al.*, 1988. Trebuie subliniat că această compilaţie nu face decât să reunească estimările anterior publicate în legătură cu populaţia urbană, din orice sursă ar fi provenit, fără să încerce în vreun fel – de altfel, ar fi fost imposibil – să le evalueze credibilitatea sau să compare bazele pe care s-au sprijinit. Prin urmare, utilitatea sa, chiar în scop ilustrativ, este foarte limitată. De exemplu, nu oferă nici o estimare dinainte de 1200 pentru Milano, aproape sigur cel mai mare oraş al Europei creştine. De asemenea, nici o estimare nu trebuie acceptată ca atare. Cu toate acestea, fără ea, n-am fi putut realiza această prezentare de ansamblu.
3. Nicholas, 1997, pp. 34-35; Randsborg, 1991, pp. 83-90.
4. Sawyer, 1965; Fleming, 1993.
5. *Cf.* Jacobs, 1970, asupra căreia mi-a atras atenţia Constantin Fasolt.
6. Fernandez Armesto, 1992, pp. 6-20; despre baterea monedelor, Bonnassie, 1993, pp. 186-187.
7. Bonnassie, 1964; Domenec, 1977.
8. Derville, 1995, pp. 48-82.
9. Gimpel, 1983, p. 1.
10. Ordericus Vitalis, V, 294-297.
11. Dereine, 1959.
12. Fossier, 1988, pp. 50-51, 67-70.
13. Montanari, 1994, pp. 47-51.
14. *Didascalicon*, 2.25, trad. Taylor, p. 99.
15. Montanari, 1994, p. 38; despre utilizarea terenului împădurit, Fichtenau, 1991, pp. 338 şi urm.
16. Ganshof, *Communities*, pp. 26-27, 90-91.
17. *Miracula S. Hucberti*, *Acta Sanctorum*, Nov. 1, pp. 819-820, citat de Nelson, 1992, pe care se bazează în mare parte acest paragraf, la p. 24.
18. Bonnassie, 1991, pp. 122-123.
19. *Annales regni francorum*, trad. Scholz, p. 83.
20. Reuter, „Plunder and Tribute".
21. Sahlins, 1972, pp. 1-39.
22. Herlihy, 1956, p. 33.
23. Brun, *Bellum saxonicum*, c. 25, p. 29, citat de Leyser, „From Saxon freedoms to the Freedom of Saxony", *Gregorian Revolution*, p. 60.
24. *Les structures du Latium médiévale*, pp. 303-368.
25. Chris Wickham, „Property ownership and seignorial power in twelfth-century Tuscany", in Davies şi Fouracre, 1995, pp. 221-244, la pp. 229-230.

26. *V. Romualdi*, col. 965.
27. *Life*, II.34, trad. Sitwell, pp. 159-160.
28. Bange, 1984.
29. Bourrin-Derrau, 1987, vol. 2, pp. 145-180.
30. De exemplu, Fournier, 1962, pp. 366-372 ; Toubert, 1973, pp. 330-331.
31. *Book of Ste. Foy*, 2.5, p. 127.
32. Poly, 1976, p. 127 ; Lauranson Rosaz, 1987, pp. 370-371 ; Bonnassie, 1993, pp. 263-313 ; Debord, „The Castellan Revolution and the Peace of God in Aquitaine", in Head şi Landes, 1992, pp. 135-164, la pp. 142-148 ; Chédeville, 1973, p. 268 ; de asemenea, în Languedoc Biterrois : Bourrin-Darruau, *Villages*, 1.77 ; Poly şi Bournazel, 1991, pp. 26-28.
33. Bachrach, 1983 ; Poly, 1976, pp. 127-128.
34. Glick, 1995, pp. 105-113.
35. În Head şi Landes, 1992, pp. 147-148.
36. Chédeville, 1973, pp. 289-290 ; Bonnassie, 1993, p. 441.
37. Pentru afirmaţii puternice ale teoriilor dezvoltate cu tot mai mare forţă în lucrările publicate de Bonnassie începând cu anii 1970 şi de Barthélemy începând cu cca 1992, vezi *Slavery to Feudalism* şi, respectiv, *La mutation féodale, a-t-elle eu lieu ?*.
38. Fossier, 1988, p. 153.
39. Fossier, 1982, p. 299 ; Marc Bloch, „Avènement et conquêtes du moulin à eau", 1963, vol. 2, pp. 800-822, la pp. 814-819.
40. Anselm din Liège, in Moore, 1975, p. 21 ; *cf.* Fichtenau, 1998, pp. 27-28.
41. Rollason, „Miracles of St. Benedict", in Mayr-Harting şi Moore (eds.), 1985, pp. 73-90 ; Koziol, 1992, p. 202.
42. Exemple din Van Dam, 1985, p. 286.
43. *Book of Ste. Foy*, p. 80 ; Sumption, 1975, p. 85.
44. *PL*, 133, col. 656-657.
45. *Ibidem*, col. 660.
46. Van Dam, 1985, pp. 277-300.
47. *Cf.* Goetz în Head şi Landes, 1992, pp. 267-270, 327.
48. *Cf.* Nelson, 1990.
49. Fossier, 1982, pp. 347-358.
50. Brentano, 1988, pp. 70-71.
51. Gluckman, 1965, pp. 104-107.
52. Murray, 1978, p. 400 ; Stephen of Fougères, *Vita B. Vitalis*, p. 32.
53. Dalarun, 1985, pp. 154-175 ; „La veritable fin de Robert d'Arbrissel".
54. *V. Romualdi*, cap. XIII.
55. Fournier, 1962, p. 455 ; Musset, 1948 ; Fossier, 1982, pp. 357-358.
56. Fossier, 1975, p. 26.
57. Duby, 1953, p. 613 ; Bonnassie, 1993, pp. 339-341 ; Beech, 1964, p. 27.

58. Beda, *Historia ecclesiastica*, II.13, ed. Plummer, pp. 111-112; Flint, 1991, pp. 203-253, 355-375 etc.
59. Ordericus, III, ii, ed. Chibnall, II, p. 159.
60. Mayr-Harting, 1975.
61. Moore, 1980; Wallace-Hadrill, 1983, p. 288.
62. Campbell, 1979, p. 149.
63. *Life of Wulfric*, cap. 74.
64. Davies, 1988, pp. 101-102.
65. *De translatione S. Hunegundi*, *PL*, 137, col. 63-72; Moore, 1977, pp. 187-194.

3. Sexul şi ordinea socială

1. Bresc în Bourgière *et al.* (eds.), 1996, vol. I, pp. 461-464.
2. Dameron, 1991, pp. 26-27.
3. Hughes, 1975.
4. Duby, *The Three Orders*, p. 154.
5. Reynolds, 1994, *passim*, dar în special pp. 215-257.
6. Duby, „Lineage, nobility and knighthood", 1977, pp. 59-80 (în original „Lignage, noblesse et chevalrie au XII^e siècle dans la region maconnaise : une revision", *Annales ESC* (1972).
7. *Ibidem*, pp. 100, 144; vezi şi E. Bournazel, „Mémoire et parenté", in Delort, 1990, pp. 114-124.
8. Lewis, 1982, pp. 28-32.
9. Bouchard, 1981.
10. Principala relatare a lui Ordericus cu privire la întemeierea şi istoria timpurie a mănăstirii Saint-Evroul, mult simplificată în cele ce urmează, se găseşte în cartea a III-a a *Istoriei ecleziastice* (1968-1980, II, 2-189), plasată cu măiestrie în context de Chibnall, 1984, pp. 17-28. Acţiunile şi strategiile familiei Giroie şi ale rivalilor săi sunt analizate în mod strălucit de Searle, 1988, în special pp. 179-189, şi, mai succint, de Barthélemy, „The Aristocratic Households of Feudal France", in Ariès şi Duby, 1988, pp. 96-105.
11. Ordericus, III, II.18, ed. Chibnall, II, 17, 31-32.
12. *Ibidem*, p. 29.
13. Geary, Princeton, 1994, pp. 48-80.
14. De exemplu, Barthélemy, *supra*, nota 10.
15. Martin de Viciana, *Chronica de la Inclita e Coronada Ciudad de Valencia* (1564), II, 38, citat de Casey, 1989, p. 32.
16. *Medieval Marriage*, pp. 11-12.
17. Rosenwein, 1989, p. 16 (tabelul 2).
18. Eric John, „The King and the Monks in the Tenth Century Reformation", in *Orbis Britanniae*, pp. 154-180; Fleming, 1985.

19. *Infra*, pp. 227-228.
20. Leyser, 1975, pp. 63-73.
21. Cowdrey, 1970, pp. 3-22.
22. Rosenwein, 1989, pp. 179-194 ; 1991.
23. Dameron, 1991, p. 25.
24. *Grosser Historische Weltatlas*, harta 80.
25. *Cf.* Constable, 1996, pp. 174-179.
26. Despre Cluny în secolele al XI-lea şi al XII-lea, vezi Iogna-Prat, 1998, pp. 33-99.
27. Dameron, 1991, pp. 24-37.
28. *Vita B. Gualberti*, col. 1105.
29. Dameron, 1991, pp. 33-36.
30. Vezi *supra*, p. 31.
31. Gernet, 1982, pp. 294-296 ; Lambton, *Landlord and Peasant*, pp. 27-28 ; Morris, 1976, p. 13.
32. Kulke şi Rothermund, 1986, pp. 136-138.
33. Ordericus, III, ed. Chibnall, p. 11.
34. Duby, *Peasants and Warriors*, pp. 232-234.
35. Duby, 1953, pp. 57-65, 272-277 ; *cf.* Bouchard, 1987, pp. 225-254, şi Bull, 1993, pp. 155-203.
36. Rosenwein, 1989, pp. 49-68 : n.b. harta şi diagrama de la pp. 50-51. Pentru un alt exemplu, cu referire la nouă dintre cele douăsprezece familii de frunte care au înzestrat mănăstirea Sfânta Treime, Vendôme, pe parcursul a câteva generaţii, vezi Johnson, 1981, pp. 91 şi urm.
37. Rosenwein, 1989, pp. 125-143, iar pentru alte indicii şi aspecte ale unei concepţii mai puţin absolute asupra proprietăţii şi drepturilor de proprietate ce stau la baza acestor atitudini tradiţionale, vezi White, 1988, *passim.*
38. *Life*, trad. Sitwell, pp. 118-119. Ne-am putea întreba dacă această viziune asupra lui Gérard ar fi supravieţuit dacă biografia sa i-ar fi fost încredinţată abatelui Odilon şi nu lui Odon.
39. Herlihy, 1956.
40. Iogna-Prat, 1988, pp. 305-357.
41. Cronica Sfântului Pierre du Puy, Devic şi Vaissette, *Histoire de Languedoc*, col. 15 ; Moore, „Peace of Good", pp. 311-318.
42. Toubert, „The Carolingian Moment", pp. 396-406.
43. Duby, *The Knight, the Lady and the Priest*, pp. 321, 203-206.
44. *Cf.* Morey şi Brooke, 1965, pp. 112-116.
45. Cowdrey, 1968, pp. 26-27.
46. Venarde, 1997, p. 10.
47. Fletcher, 1997, pp. 280-284.
48. Goody, 1983, pp. 134-146, cu o discuţie diferenţiată în mod util despre schimbare ; Herlihy, 1985, pp. 82-88 ; Duby, *The Knight, the Lady and the Priest*, pp. 35-36.

49. *Cf.* Fox, 1980, pp. 144-165.
50. Fox, 1980, p. 76. Goody, 1983, cap. 6 („Biserica, pământul şi familia în Occident") atrage atenţia asupra interesului mutual al Bisericii şi al primilor născuţi de a reduce drepturile rudelor şi asupra extinderii decretelor de interdicţie ca mijloc de a realiza acest lucru.
51. Bloch, „De la cour royale à la cour de Rome: le procès des serfs de Rosny-sur-Bois", 1963, vol. 1, pp. 452-461.
52. John din Salisbury, 1956, p. 61. John arată că Eugen a procedat la fel şi în alt caz, *ibidem*, p. 81.
53. „Youth in Aristocratic Society", in Duby, 1977, pp. 112-122.
54. Crouch, 1990, ne oferă o relatare bazată pe o gamă mai largă de izvoare, precum şi o interpretare mai sceptică a acestora, decât Duby, 1986; vezi şi Painter, 1933.
55. Barthélemy, „Qu'est-ce que la chevalrie?", punând sub semnul întrebării, sub acest aspect şi sub altele, relatarea pe care o prezintă Duby, Keen şi alţii.
56. Ordericus, III, ed. Chibnall, pp. 98-100, pp. 44-63.
57. Această expresie, precum şi exemplele ce urmează, sunt preluate din strălucita lucrare a lui Robert Bartlett, 1993, pp. 24-59.
58. Vezi, pe lângă Duby, Bartlett, 1993, pp. 60-63; Keen, 1984, pp. 23-27.
59. Clanchy, 1997, pp. 47 şi urm.
60. Hibberd, 1953; Lestocquoy, 1952, pp. 41-56.
61. Duby, 1977, p. 117. Îi mulţumesc profesorului Keith Hopkins pentru că mi-a atras atenţia asupra dificultăţii de a accepta această afirmaţie ca atare.
62. Searle, 1988, *passim*.
63. *Cf.* Murray, 1978, pp. 341-349, care consideră exemplele sale dovezi de pietate altruistă.
64. Weinstein şi Bell, *Saints and Society*, p. 74
65. Bouchard, 1979.
66. Giovanni di Salerno, *Life of Odo*, 1.18.
67. Robinson, 1973; Keen, 1984, pp. 44-77.
68. Seidel, 1981, pp. 58-59 şi pl. 53; 68-69.
69. Duby, „Lineage, nobility and knighthood", in *Chivalrous Society*, pp. 76-79; Barthélemy, 1993, pp. 361-363.
70. Citat în Duby, *The Knight, the Lady and the Priest*, p. 44.
71. Hincmar, *PL*, 125, col. 791; Gerald, *PL*, 142, col. 1295; Bullough, 1983, p. 201; Fossier, 1982, pp. 334-335.
72. Poly, 1976, p. 170; Bates, 1982, p. 116; Duby, 1953, p. 288.
73. Somerville, 1968, p. 503.
74. Leyser, 1975, pp. 49-73; Geary, Princeton, 1994, pp. 51-73.
75. King, 1983, pp. 18, 47, 53-54; Stenton, 1930, p. 66; Dean, 1984, 18, 53-54. Îi sunt recunoscător, pentru aceste referinţe, lui Edmund King, care nu e însă responsabil pentru modul în care le-am utilizat.

76. Duby, 1978, p. 88.
77. Damiani, *Vita Romualdi*, cap. 38; *Vita B. Wulstani*, *MGH SS*, IX, 402; *Vita B. Gualberti*, col. 1080; Guibert, *Monodiae*, I, 10, ed. Labande, pp. 60-61.
78. Ordericus, VIII, 26, citat de Constable, 1964, p. 138; *Exordium parvum*, trad. Matarosso, pp. 6-7.
79. Ademar, 1897, p. 194; Daniel F. Callahan, „The Cult of the Saints in Aquitaine", in Head şi Landes, 1992, pp. 164-184, la pp. 172-174.
80. Bonnassie şi Landes, 1992; coordonatorii iau, în mod greşit, cred eu, comentariile despre arieni drept referiri la erezia populară.
81. Ademar, 1897, p. 173.
82. Landes, 1995, pp. 228-250.
83. Magnou-Nortier, „The Enemies of the Peace".
84. Mansi, XIX, col. 103-104.
85. Această idee i se datorează lui Stephen D. White.
86. Lauranson-Rosaz, 1987, p. 421.
87. Poly şi Bournazel, 1991, p. 36, in P. Duparc, „La commendise ou commende personelle", *Bibliothèque de l'École de Chartres*, 119 (1961).
88. Rosenwein, 1989, pp. 87-88, 163-170.
89. Landes, 1995, pp. 67-69, 175-176.
90. Suger, *De administratione*, XXV, trad. Panofsky, p. 43; de întindere mai mare, *De consecratione*, c. ii, *ibidem*, pp. 87-89.
91. Gimpel, 1983, p. 38.
92. Fichtenau, 1998, p. 22.
93. Landes, 1998, nota de la p. 22.
94. Petru Venerabilul, 1968, p. 5
95. *Ibidem*, p. 162.
96. Moore, 1975, pp. 59-60, *cf.* Zerner, 1998, p. 129; Lauwers, 1998.
97. Zerner, 1998, pp. 119-156; Zerner arată că textul prezentat de Raoul Manselli ca fiind dezbaterea dintre Henric şi William e, de fapt, un tratat mult mai târziu împotriva ereticilor valdezieni - poate chiar împotriva lui Valdès însuşi - ce încorporează o versiune a lucrării lui William, dar o şi redactează, rearanjează şi lărgeşte.
98. Vezi *supra*, p. 34.
99. Moore, 1975, p. 36.
100. *Ibidem*, p. 30.
101. *Ibidem*, p. 49. Aceste secţiuni sunt prima şi ultima din tratatul original identificat de Zerner, nu cele ale versiunii publicate de Manselli, mult mai cunoscută, ulterioară şi mult lărgită.
102. Epistola CCXLI, *PL*, 182, col. 434.

4. Cultura dominantă

1. *Personal Letters*, ed. Munckle, p. 68, trad. Radice (citat mai jos), p. 109.
2. Nu vreau să reintru în controversa îndelungată cu privire la autenticitatea acestor scrisori. Fiecare dintre alternativele propuse este mult mai puţin probabilă decât ipoteza că Abélard ar fi scris epistolele atribuite lui Abélard, iar Héloïse, pe cele atribuite Héloïsei ; au fost examinate temeinic de Luscombe, 1988, iar acum, în mod decisiv, de Mews, 1999, în special la pp. 37-55.
3. Trad. Radice, p. 117.
4. O *regula mercatorum* a fost concepută pentru Toulouse de un dominican pe nume Gui, în jurul anului 1311 : Mundy, 1997, p. 113.
5. Andreas, 1941, pp. 106-107 ; clericului îi este interzis, desigur – dar dacă e necesar, el trebuie să se comporte potrivit rangului părinţilor săi.
6. Am pus „Gratian" între ghilimele deoarece Anders Winroth, în *The Making of Gratian's Decretum*, a arătat recent că lucrarea *Corpus iuris canonici*, care a făcut numele acesta nemuritor, e de fapt o a doua recenzie, încheiată la începutul anilor 1150, a unei lucrări concepute în anii 1130 ; vezi *infra*, pp. 151-152.
7. Baldwin, 1970, vol. I, 93-97, vol. II, 93-95.
8. Guibert de Nogent, 1981, I, v, pp. 32-33, citat în traducerea lui Benton.
9. *Ibidem*, I, vi, pp. 38-41.
10. *Metalogicon*, I, 24, trad. McGarry, p. 68.
11. Trad. Radice, p. 58.
12. *Metalogicon*, II, 5, trad. McGarry, p. 98 ; preotul, *Policraticus*, II, 28. Despre Otto şi John ca studenţi la Paris, vezi Southern, 1995, vol. I, pp. 208-212, 214-221.
13. *Metalogicon*, I, 5, trad. McGarry, pp. 21-22.
14. Am preluat această dată din lucrarea lui Benton, *Self and Society*, pp. 229-233, dar mulţi încă preferă anul 1053, la sugestia lui Mabillon.
15. Guibert, 1981, I, III, pp. 18-19, v, pp. 30-31.
16. Bautier, 1981, pp. 57-62.
17. Southern, 1995, vol. I, p. 225.
18. *Ibidem*, p. 316.
19. Vezi *supra*, nota 6.
20. Southern, 1984.
21. Le Goff, 1993, pp. 138-153.
22. Finucane, 1977, pp. 130-172.
23. Fichtenau, 1998, pp. 286-293.
24. Stock, 1983, pp. 273-315.
25. Cowdrey, 1972, pp. 496-502.

26. Printre introducerile utile la o vastă literatură se numără Morris, 1989, pp. 358-378; Clanchy, 1997, pp. 65-118, 264-325; Stock, 1983, pp. 362-403.
27. Baldwin, 1986, în special pp. 106-136.
28. Leyser, 1994, p. 145.
29. Poly şi Bournazel, 1991, pp. 187-192; pentru înaintaşii servili ai celor din suita marilor seniori din Berry, Flandra şi Champagne, precum şi din regiunea Parisului, vezi Duby, 1977, p. 105, unde îl citează pe P. Petot, „Observations sur les ministériales en France", *Revue historique de droit français et étranger* (1960).
30. Trad. Garmonsway, p. 216.
31. *Autobiographie*, ed. Labande, III, 7, pp. 322-325, 330-331.
32. Galbraith, 1961, în special pp. 28-54; pentru Samson, Galbraith, 1974, pp. 50-51.
33. William de Malmesbury, 1887-1889, IV, 1, aici din Giles, p. 336; pentru o relatare modernă, vezi R.W. Southern, „Ranulf Falmbard" şi „Henric I", Oxford, 1970, pp. 183-205, 205-233, din care se inspiră, în mare parte, discuţia ce urmează.
34. *Gesta Regum*, IV, 1.
35. Walter Map, 1983, pp. 450-451.
36. Dar vezi Hollister, „The Strange Death of William Rufus"; Barlow, 1982, pp. 420-426.
37. Map, 1983, V, 6, pp. 470-473.
38. Stubbs, 1902, pp. 43-49; C. Johnson, introducere la Fitznigel, 1950, pp. xiv-xv.
39. Southern, 1990, pp. 239-240; Smalley, 1973, pp. 59-108 şi *passim*; Barlow, 1986, pp. 130-134.
40. Barrow, 1986; 1989.
41. Leyser, „Frederick Barbarossa: Court and Country", in *Communications and Power*, vol. 2, la pp. 146-148.
42. Barrow, 1990.
43. Map, 1983, pp. 2-3.
44. *Ibidem*, pp. 493-494; pentru viaţa lui Walter, introducerea lui Brooke, Map, 1983, pp. xiii-xix.
45. Turner, 1985, pp. 88-107.
46. Clanchy, 1979, pp. 224-252; Nigel Longchamps e citat la p. 226.
47. Jaeger, 1985, pp. 25-53; 1994, pp. 53-117.
48. Southern, „Henry I", *Medieval Humanism*, pp. 224-225.
49. Despre viaţa lui Geoffroi, Thorpe, *Geoffrey of Monmouth*, pp. 9-12; William de Newburgh e citat la p. 17.
50. Gillingham, 1992.
51. Chrétien de Troyes, *Yvain*, II, 124-135, trad. Kibler, p. 296. [trad. rom. *Yvain, cavalerul cu leu*. Ed. Albatros, Bucureşti, f.a., p. 12 – n.tr.]

52. *Cligès*, II, 112-115, trad. Kibler, p. 124.
53. *Confesiunile* Arhipoetului, aici din Adcock, 1994, p. 115.
54. Citat de Southern, Oxford, 1970, p. 220.
55. Polycraticus, VII.20, trad. Dickinson, p. 307.
56. Talbot, 1959, p. 67.
57. Map, 1983, pp. 416-419; povestea s-ar putea baza pe suprimarea abaţiei Leominster după ce starețа a fost sedusă de fiul lui Godwine, Swein.
58. *Ibidem*, V, 6, pp. 470-473.
59. *Ibidem*, p. 222.
60. Fitznigel, 1950, p. 3
61. Glanvill, p. 3.
62. *Ibidem*, pp. 167-168.
63. Fitznigel, 1950, pp. 18, 35-36.
64. Leon al IX-lea către patriarhul din Constantinopol, *PL*, 143, col. 761, citat de Southern, Harmondsworth, 1970, p. 71.
65. Guibert, *De Sanctis et eorum pignoribus*, 1.1, *PL*, 156, col. 614; *cf.* Smith, 1990, pp. 309-310.
66. *Historia calamitatum*, trad. Radice, pp. 94-95. Se ştie că Abélard era el însuşi breton, dar în zona de lângă Nantes, unde a crescut, se vorbea limba franceză, iar zona făcea parte, din punct de vedere cultural şi economic, mai degrabă din valea Loarei decât din Bretagne.
67. Gillingham, 1992.
68. Trad. O'Meara, pp. 101-102, 106.
69. Southern, 1995, vol. I, pp. 61-101.
70. Adelard din Bath, *Questions naturales*, ed. Burnett, *Conversations*, pp. 102-103.
71. *Contra sectam sive haeresim saracenorum*, ed. Kritzek, *Peter the Venerable*, p. 226; vezi şi *ibidem*, p. 141.
72. Tolan, 1993, pp. 9-11, 98-99.
73. Trad. Matarasso, *Cistercian World*, pp. 11-12.
74. Chazan, 1997, pp. 1-2; 141-142, notele 3, 4.
75. Stow, 1992, p. 99.
76. *Ibidem*, pp. 65-94, 139-142.
77. Smalley, 1941, p. 55.
78. Southern, 1990, pp. 198-202.
79. Abulafia, 1995, pp. 63-93.
80. Lipton, 1999, pp. 71-74.
81. Cohen, 1983.
82. Tolan, 1993, pp. 19-22.
83. Moore, „Guibert of Nogent and His World".
84. Little, 1978, pp. 42-57; Lipton, 1999, pp. 31-40.
85. Langmuir, „Thomas of Monmouth, Detector of Ritual Murder", in 1990, pp. 209-236.

86. Smalley, 1941, p. 121 ; *cf.* concluzia lui John Mundy : „Ca număr şi ca bogăţie culturală, evreii din Europa de Vest au atins apogeul la sfârşitul secolului al XII-lea şi la începutul secolului al XIII-lea [...]. Atât în nordul Europei, cât şi în regiunea mediteraneană, evreii au prosperat mai mult ca oricând". *High Middle Ages*, p. 81.
87. Thomas de Monmouth, p. 24.
88. Varoqueaux, 1984.
89. Chazan, 1973, pp. 56-59, 69-70.
90. McCulloh, 1997.
91. Abélard, *Dialogues*, p. 51, trad. Payer, p. 31.
92. Iogna-Prat, 1998, p. 279.
93. Chazan, 1973, p. 75.
94. Iogna-Prat, 1998, *passim* ; n.b. pp. 103-123, 253-271.
95. *Cf.* Langmuir, „Peter the Venerable : Defense against Doubts", *Antisemitism*, pp. 197-208.
96. Douglas, 1966, pp. 140-158.
97. Little, 1978, pp. 52-55.
98. Weber, 1951, p. 237.
99. *Cf.* Stock, 1983, pp. 24-51 ; Murray, 1978, pp. 234-244.
100. Shakespeare, *The Merchant of Venice*, I.3. [trad. rom. : „Neguţătorul din Veneţia", în *Teatru*, trad. de Mihnea Gheorghiu, Editura Junimea, Iaşi, 1971, colecţia „101 cărţi", p. 217 - n.tr.]
101. *Cf.* Abulafia, 1995, pp. 63-93.
102. Bernard, epistola 188, trad. Scott James, 238, p. 316.
103. Langmuir, 1990, p. 204.

5. Restabilirea ordinii

1. William de Newburgh, *Historia rerum Anglicarum*, II, XIII, ed. Howlett, vol. I, pp. 131-134. Pentru o versiune mai completă a discuţiilor următoare, cu referinţe pe larg, vezi Moore, 1996.
2. Mansi, XXI, col. 843, „femeiuşti împovărate de păcate" (*2 Timotei*, 3.6).
3. *Ibidem*, col. 1178.
4. Bouquet, XV, pp. 790, 792, 799.
5. Stubbs, 1913, p. 173.
6. Bouquet, XIII, 140.
7. *PL*, 204, col. 236.
8. Moore, 1977, pp. 168-204 ; Lambert, 1998, pp. 19-44.
9. Mundy, 1954, pp. 50-58.
10. Maisonneuve, 1960, pp. 121-141 ; Biget, „Les Albigeois".
11. Given, 1997, despre tehnologia documentării, în special pp. 25-51.
12. Gottfried von Strassburg, *Tristan*, cap. 23, trad. Hatto, pp. 246-248.

13. Southern, 1951, p. 103.
14. „Society and the Supernatural : a Medieval Change", in Brown, *Society and the Holy*, pp. 302-332.
15. Vezi *supra*, pp. 30-37.
16. Kemp, 1948, pp. 82-106 ; Morris, 1989, pp. 219, 501-502.
17. Moore, 1984.
18. Mansi, XXII, col. 157-168 ; Roger de Howden, 1867, vol. II, pp. 150-160.
19. Moore, 1977, p. 13.
20. Barber, 1986.
21. Vezi *supra*, pp. 33-34, 130-131 ; Moore, 1980.
22. *PL*, 172, col. 1399.
23. Zerner, 1998, pp. 71-72, 133-134, 212-214, 245-247.
24. Robinson, 1990, pp. 244-291.
25. Leyser, 1994, vol. 2, pp. 145 şi urm.
26. Given, 1997, p. 18 ; Mundy, 1997, pp. 238-244.
27. Stock, 1983, pp. 244-252.
28. Oxford, Corpus Christi MS 157 (cronica lui Ioan de Worcester), ilustrat în King, 1988, pp. 34-35.
29. Moore, 1987, pp. 50-60, 73-80.
30. *Ibidem*, pp. 60-65, 88-99.
31. Clanchy, 1979, pp. 35-36.
32. Spiegel, 1993.
33. Duby, *The Three Orders* ; despre diferitele variante ale teoriei care au circulat până în secolul al XII-lea, vezi în special Iogna-Prat, 1998, pp. 23-28, şi Constable, „The Orders of Society", in *Three Studies*, pp. 279 şi urm.
34. Duby, *The Three Orders*, pp. 271-307.
35. Andreas, trad. Parry, pp. 149-150.
36. *Ibidem*, pp. 53-59 ; Duby, *The Three Orders*, p. 342.
37. Duby, *The Three Orders*, pp. 346-353.
38. Stafford, 1989, p. 212.
39. Citat în Bartlett, 1993, p. 8.
40. *Ibidem*, pp. 14-15.
41. *Cf.* Hodges, 1989, pp. 150-185 („The First English Industrial Revolution").
42. Skocpol, 1979, p. 3 ; vezi *supra*, pp. 21-22.
43. Fletcher, 1997, pp. 407-409.
44. Sawyer, 1987, p. 83.
45. Cowdrey, 1998, pp. 443-452.
46. Gellner, 1983, pp. 9-13.
47. Lewis, 1955.
48. Chamberlain, 1994, în special la pp. 69-90.

49. *Ibidem*, pp. 69-90, în ciuda opiniilor larg citate ale lui Makdisi, 1981.
50. Abu Bakr al-Razi, *Ahkam al'Qur'an* (Istanbul, 1335-1338), vol. 2, pp. 35-36; datorez această referinţă şi traducerea sa bunăvoinţei lui Michael Cook .
51. Mottahedeh, 1985, pp. 198-200.
52. Huang, 1981, pp. 130-155, la p. 146.
53. Southern, 1995, vol. I, pp. 178-179.
54. Leyser, 1994, vol. 2, p. 145.
55. Beattie, 1979, pp. 17-19; Ho, 1962, p. 256.
56. Ebrey, 1984, pp. 15-17; Chang, 1962, pp. 197-198.
57. Ho, 1962, pp. 92-125.
58. Beattie, 1979, pp. 57-87.
59. Hymes, 1986, în special pp. 62-81.
60. Magdalino, 1991, p. 372.
61. Wickham, în Barthélemy *et al.*, „Debate", *P&P*, 155, p. 198.

Bibliografie

Abélard, Pierre, *Historia Calamitatum*, ed. J.T. Muckle, „Abelard's Letter of Consolation to a Friend", *Mediaeval Studies*, 12 (1950), trad. Betty Radice, *The Letters of Abelard and Heloise* (Harmondsworth, 1974), pp. 57-106.

Idem, „The personal Letters between Abelard and Heloise", ed. J.T. Muckle, *Mediaeval Studies*, 15 (1953), 47-94, 163-213, trad. Betty Radice, *The Letters of Abelard and Heloise* (Harmondsworth, 1974), pp. 109-156.

Idem, *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, ed. R. Thomas (Stuttgart, 1970), trad. P.J. Payer, *A Dialogue of a Philosopher with a Jew and a Christian* (Toronto, 1970).

Abulafia, Anna Sapir, *Christians and Jews in the Twelfth Century Renaissance* (Londra, 1995).

Acta synodi atrebatensis, *PL* 142, col. 1271-1312.

Adelard din Bath, ed. şi trad. Charles Burnett, *Conversations with his Nephew* (Cambridge, 1998).

Ademar de Chabannes, *Chronicon*, ed. J. Chavanon (Paris, 1897).

Andreas Capellanus, The Art of Courtly Love, trad. J.J. Parry (New York, 1941).

Anglo-Saxon Chronicle, trad. G.N. Garmonsway (Londra, 1953).

Arhipoetul, ed. şi trad. Fleur Adcock, *Hugh Primas and the Archpoet* (Cambridge, 1994).

Ariès, P. şi Duby, G. (eds.), *A History of Private Life*, vol II, *Revelations of the Medieval World* (Cambridge, MA, 1988 ; 1985). [trad. rom. *Istoria vieţii private*, vol. II, *De la Imperiul Roman la anul o mie*, trad. I. Herdan, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1994 - n.tr.]

Bachrach, Bernard, „The Angevin Strategy of Castle Building", *AHR* 88 (1983), 533-560

Bairoch, Paul ; Batou, Jean şi Chèvre, Pierre, *La population des villes européennes de 800 à 1800* (Geneva, 1988).

Baldwin, John W., *Masters, Princes and Merchants* (2 vol. ; Princeton, 1970).

Idem, *The Government of Philip Augustus* (Berkeley, 1986).

Bange, François, „L'*ager* et la *villa* : structures du paysage et du peuplement dans la région maconnaise à la fin du Haut Moyen Age (IX^e^-XI^e^ siècles)", *Annales*, 39, 3 (1984), 529-569.

Barber, Malcolm, „Catharism and the Occitan Nobility: The Lordships of Cabaret, Minerve and Termes", in C. Harper-Bill şi R. Harvey (eds.), *The Ideals and Practice of Medieval Knighthood* (Woodbridge, 1986), pp. 1-19.

Barlow, Frank, *William Rufus* (Londra, 1982).

Idem, *Thomas Becket* (Londra, 1986).

Barrow, Julia, „Cathedrals, Provost and Prebends", *Journal of Ecclesiastical History*, 37 (1986), 536-564.

Idem, „Education and the Recruitment of Cathedral Canons in England and Germany, 1100-1225", *Viator*, 20 (1989), 117-138.

Idem, „German Cathedrals and the Monetary Economy", *Journal of Medieval History*, 16 (1990), 13-38.

Barthélemy, Dominique, *L'ordre seigneurial, XI^e-XII^e siècle* (Paris, 1990).

Idem, *La société dans le comté de Vendôme de l'an mil au XIV^e siècle* (Paris, 1993).

Idem, *La mutation de l'an mil, a-t-elle eu lieu ? : servage et chevalerie dans la France des X^e et XI^e siècles* (Paris, 1997).

Idem, „La paix de dieu dans son contexte", *CCM*, 40 (1997).

Idem et al., „Debate: The Feudal Revolution", *P&P*, 152 (1996), 155 (1997).

Bartlett, Robert, *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change, 950-1350* (Londra, 1993).

Bates, David, *Normandy Before 1066* (Londra, 1982).

Bautier, R.-H., „Paris au temps d'Abélard", in Jean Jolivet (ed.), *Abélard en son temps* (Paris, 1981), pp. 21-77.

Beattie, Hilary J., *Land and Lineage in China* (Cambridge, 1979).

Bede, *Historia ecclesiastica gentis anglorum*, ed. Charles Plummer (Oxford, 1896).

Beech, George T., *A Rural Society in Medieval France: the Gâtine of Poitou in the Eleventh and Twelfth Centuries* (Baltimore, 1964).

Benson, Robert L. şi Constable, Giles (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* (Cambridge, MA, 1982).

Bernard de Clairvaux, *Letters*, trad. Bruno Scott James (Londra, 1953).

Biget, J.-L., „«Les Albigeois»: remarques sur une dénomination", in Zerner, *Inventer l'hérésie ?*, pp. 219-255.

Bisson, Thomas N., „The Organised Peace in Southern France and Catalonia, cca 1140 - cca 1233", *AHR* (1977), 290-311.

Idem, „The Feudal Revolution", *P&P*, 142 (1994), 6-42.

Bloch, Marc, *Mélanges Historiques* (2 vol.; Paris, 1963).

Bonnassie, Pierre, „Une famille de la campagne barcelonaise et ses activités économiques aux alentours de l'An Mil", *Annales du Midi*, 76 (1964).

Idem, *La Catalogne au tournant de l'an Mil* (Paris, 1993).

Idem, *From Slavery to Feudalism in South-Western Europe* (Cambridge, 1991).

Bonnassie, Pierre şi Landes, R. „Une nouvelle hérésie est née dans le monde", in M. Zimmerman (ed.), *Les sociétés méridionales autour de l'an mil* (Paris, 1992), pp. 435-459.

The Book of Ste. Foy, trad. Pamela Sheingorn (Philadelphia, 1995).

Bouchard, Constance M., „The Structure of a Twelfth-Century Family: The Lords of Seignelay", *Viator*, 10 (1979).

Idem, „The Origins of the French Nobility: a Reassessment", *AHR*, 86 (1981).

Idem, *Sword, Miter and Cloister: Nobility and the Church in Burgundy, 980-1198* (Ithaca, 1987).

Bourrin-Derruau, Monique, *Villages médiévaux en Bas-Languedoc: Genèse d'une sociabilité* (2 vol.; Paris, 1987).

Bourgière, André *et al.* (eds.), *A History of the Family* (2 vol.; Oxford, 1996, 1986).

Brentano, Robert, *Two Churches: England and Italy in the Thirteenth Century* (Princeton, 1968; Berkeley, 1988 ed.n.).

Brown, Peter, *The Making of Late Antiquity* (Cambridge, MA, 1978).

Idem, *The Cult of Saints: its Rise and Function in Late Antiquity* (Chicago, 1981). [trad. rom. *Cultul sfinţilor, apariţia şi rolul său în creştinismul latin*, trad. de Doina Lică, Amarcord, Timişoara, 1995 – n.tr.]

Idem, *Society and the Holy in Late Antiquity* (Chicago, 1981).

Idem, *The Rise of Western Christendom* (Oxford, 1996).

Bull, Marcus, *Knightly Piety and the Lay Response to the First Crusade: The Limousin and Gascony, c. 970-c. 1130* (Oxford, 1996).

Bullough, Donald A., „Burial, Community and Belief in the Early Medieval West", in Patrick Wormald *et al.* (eds.), *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society: Studies presented to J.M. Wallace-Hadrill* (Oxford, 1983), pp. 177-201.

Campbell, James, „The Church in Anglo-Saxon Towns", *Studies in Church History*, 16 (1979).

Casey, James, *The History of Family* (Oxford, 1989).

Chamberlain, Michael, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350* (Cambridge, 1994).

Chang Chung-li, *The Income and the Chinese Gentry* (Seattle, 1962).

Chazan, Robert, *Medieval Jewry in Northern France* (Baltimore, 1973).

Idem, *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism* (Berkeley, 1997).

Chédeville, André, *Chartres et ses campagnes, XI^e-XII^e siècles* (Paris, 1973).

Idem, „De la cité à la ville", in G. Duby (ed.), *Histoire de la France urbaine*, vol. 2, *La ville médiévale* (Paris, 1980), pp. 36-181.

Chibnall, Marjorie, *The World of Ordericus Vitalis* (Oxford, 1984).
Childe, V. Gordon, *What Happened in History* (Londra, 1942).
Chrétien de Troyes, *Œuvres complètes*, ed. D. Poirion (Paris, 1994), trad. William W. Kibler, *Arthurian Romances* (Harmondsworth, 1991). [traduceri în română: *Cavalerul Lancelot, roman medieval*, trad. de Mihai Stănescu, Ed. Albatros, Bucureşti, 1973; *Yvain, cavalerul cu leu, roman medieval*, trad. de Mihai Stănescu, Ed. Albatros, Bucureşti, f.a. – n.tr.]
Chronicon Sancti Andreae castri cameracesii, ed. D.L.C. Bethmann, *MGH SS*, 7.
Clanchy, Michael, *From Memory to Written Record* (Londra, 1979).
Idem, *Abelard: A Medieval Life* (Oxford, 1997).
Cohen, Jeremy, „The Jews as the killers of Christ in the Latin tradition, from Augustine to the Friars", *Traditio*, 39 (1983), 1-27.
Constable, Giles, *Monastic Tithes, from Their Origins to the Twelfth Century* (Cambridge, 1964).
Idem, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought* (Cambridge, 1995).
Idem, *The Reformation of the Twelfth Century* (Cambridge, 1996).
Cowdrey, H.E.J., „The Papacy, the Patarenes and the Church of Milan", *TRHS*, 5/18 (1968), 25-48.
Idem, *The Cluniacs and the Gregorian Reform* (Oxford, 1970).
Idem, *The* epistolae vagantes *of Gregory VII* (Oxford, 1972).
Idem, *Pope Gregory VII, 1073-1085* (Oxford, 1998).
Crouch, David, *William Marshal* (Londra, 1990)
Dalarun, Jacques, *L'impossible sainteté: la vie retrouvée de Robert d'Arbrissel (v. 1045-1116), fondateur de Fontevraud* (Paris, 1985).
Idem, „La veritable fin de Robert d'Arbrissel (d'après une pièce inconnue du dossier hagiographique)", *CCM*, 27 (1984), 303-313.
Damiani, Petrus, *Vita B. Romualdi*, *PL*, 144.
Idem, *De parentelae gradibus.*
Dameron, George W., *Episcopal Power and Florentine Society, 1000-1320* (Cambridge, MA, 1991).
Davies, Wendy, *Small Worlds: The Village Community in Early Medieval Brittany* (Londra, 1988).
Davies, Wendy şi Fouracre, Paul (eds.), *Property and Power in the Early Middle Ages* (Cambridge, 1995).
Dean, Mary A., „Lost Churches of the Nene Valley and the Rediscovery of St. Peter's Clopton", *Northamptonshire Past and Present*, 7, 2 (1984).
Debord, André, „The Castellan Revolution and the Peace of God in Aquitaine", in Head and Landes, *Peace of God*, pp. 135-164.
De diversis casibus coenobii Dervensis et mircula S. Bercharii, ASOB, II 859.
Delort, Robert (ed.), *La France de l'an Mil* (Paris, 1990).

Dereine, C., „La spiritualité «apostolique» des premiers fondateurs d'Affligem (1083-1110)", *Revue d'histoire écclésiastique*, 54 (1959), 41-65.
Derville, Alain, *St. Omer des origines au début du XIV^e siècle* (Lille, 1995).
Devic, C. şi Vaissette, J. *Histoire général du Languedoc*, V (Toulouse, 1875).
Domenec, J.E.R., „The Urban Origins of Barcelona", *Speculum*, 52 (1977).
Douglas, Mary, *Purity and Danger* (Londra, 1966).
Dutton, P.E., *Charlemagne's Courtier : the Complete Einhard* (Peterborough, Ontario, 1998).
Duby, Georges, *La société aux XI^e et XII^e siècles dans la région maconnaise* (Paris, 1953).
Idem, *The Early Growth of the European Economy* (Londra, 1974).
Idem, *The Chivalrous Society* (Londra, 1977).
Idem, *Medieval Marriage : Two Models from Twelfth-Century France* (Baltimore, 1978).
Idem, *William Marshal* (Londra, 1986).
Idem, *The Three Orders : Feudal Society Imagined* (Chicago, 1980 ; 1978). [trad. rom. *Cele trei ordine sau imaginarul feudalismului*, trad. Elena-Natalia Ionescu, Constanţa Tănăsescu, Meridiane, Bucureşti, 1977 - n.tr.]
Idem, *The Legend of Bouvines* (Cambridge, 1990 ; 1973).
Eadmer, *Historia Novorum in Anglia*, ed. M. Rule (RS Londra, 1884), trad. Geoffrey Bosanquet, *Eadmer's History of Recent Events in England* (Londra, 1964).
Ebrey, Patricia B., *Family and Property in Sung China : Yuan Tsai's Precepts for Social Life* (Princeton, 1984).
Evans-Pritchard, E.E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford, 1937 ; ed. prescurtată Oxford, 1976).
Fairbank, J.K., *China : A New History* (Cambridge, MA, 1992).
Fentress, James şi Wickham, Chris, *Social Memory* (Oxford, 1992).
Fernandez Armesto, Felipe, *Barcelona* (Oxford, 1992).
Fichtenau, Heinrich, *Living in the Tenth Century* (Chicago, 1991 ; 1984).
Idem, *Heretics and Scholars in the High Middle Ages*, trad. D.A. Kaiser (Philadelphia, 1998 ; 1992).
Finucane, Ronald C., *Miracles and Pilgrims : Popular Beliefs in Medieval England* (Londra, 1977).
Fitznigel, Richard (ed.), Johnson, Charles, *The* Dialogus de scaccario (Londra, 1950).
Fleming, Robin, „Monastic Lands and England's Defence in the Viking Age", *EHR*, 100 (1985), 247-265.
Idem, „Rural elites and urban communities in Late Saxon England", *P&P*, 141 (1993), 13-37.
Fletcher, Richard, *The Conversion of Europe : from Paganism to Christianity, 371-1386 AD* (Londra, 1997).

Flint, Valerie I.J., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe* (Oxford, 1991).

Foreville R. şi Weir, G., *The Book of St. Gilbert* (Oxford, 1987).

Fossier, R., *Chartes de coutume en Picardie (XI^e-XIII^e siècles)* (Paris, 1975).

Idem, *Enfance de l'Europe, X^e-XII^e siècle : aspects économiques et sociaux* (2 vol. ; Paris, 1982).

Idem, *Peasant Life in the Middle Ages* (Oxford, 1988 ; 1984).

Fournier, Gabriel, *Le peuplement rural en Basse-Auvergne durant le haut moyen âge* (Paris, 1962).

Fox, Robin, *The Red Lamp of Incest* (Londra, 1980).

France, John ; Bulst, Nithard şi Reynolds, Paul, *Rodulfus Glaber Opera* (Oxford, 1989).

Galbraith, V.H., *The Making of Domesday Book* (Oxford, 1961).

Idem, *Domesday Book ; its Place in Administrative History* (Oxford, 1974).

Ganshof, F.L., *Rural Communities in the Medieval West* (Baltimore, 1990).

Geary, Patrick, Furta sacra : *Thefts of Relics in the Central Middle Ages* (Princeton, 1978).

Idem, *Living with the Dead in the Middle Ages* (Ithaca, 1994).

Idem, *Phantoms of Remembrance* (Princeton, 1994).

Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism* (Oxford, 1983). [trad. rom. *Naţionalismul*, trad. Anton Lepădatu, Antet, Bucureşti, 2001 - n.tr.]

Geoffrey of Monmouth, trad. Lewis Thorpe, *History of the Kings of Britain* (Harmondsworth, 1966).

Gerald of Wales, trad. J.J. O'Meara, *The History and Topography of Ireland* (Harmondsworth, 1982).

Gesta pontificum cenomannensium, Bouquet, XII, 547-551.

Gernet, Jean, *A History of Chinese Civilization* (Cambridge, 1982 ; 1972).

Gillingham, John, „The Beginnings of English Imperialism", *Journal of Historical Sociology* 5/4 (1992), 392-409.

Gimpel, Jean, *The Cathedral Builders* (Londra, 1983 ; 1980).

Given, James, *State and Society in Medieval Europe : Gwynedd and Languedoc under Outside Rule* (Ithaca, 1990).

Idem, *Inquisition and Medieval Society : Power, Discipline and Resistance in Languedoc* (Ithaca, 1997).

Glanvill, *Tractatus de legibus et consuetudinibus regni Anglie qui Glanvilla vocatur*, ed. şi trad. G.D.G. Hall (Londra, 1965).

Glick, Thomas F., *From Muslim Fortress to Christian Castle* (Manchester, 1995).

Gluckman, Max, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* (Oxford, 1965).

Goody, Jack, *The Development of the Family and Marriage in Europe* (Cambridge, 1983).

Gouttebroze, J.C., „Le duc, le comte et le peuple : remarques sur une sédition des paysans de Normandie autour de l'an mil", *Le Moyen Age*, 101 (1995).

Grigore al VII-lea, *Registrum*, ed. E. Caspar, *MGH Epistola*, II.

Grosser Historische Weltatlas : vol. - ii Mittelalter, ed. Josef Engel (München, 1970).

Guibert de Nogent, *Autobiographie*, ed. şi trad. E.R. Labande (Paris, 1981) ; trad. John F. Benton, *Self and Society in Medieval France : the Memoirs of Abbot Guibert of Nogent (1064 ? -c.1125)* (New York, 1970).

Idem, *De sanctis et eorum pignoribus*, *PL*, 156, col. 607-680.

Gurevich, Aaron, *Medieval Popular Culture : Problems of Belief and Perception* (Cambridge, 1988).

Harding, Stephen, *Monitum*, trad. P. Matarasso, *The Cistercian World* (Harmondsworth, 1993).

Head, Thomas, *Hagiography and the Cult of Saints : The Diocese of Orléans, 800-1200* (Cambridge, 1990).

Head, Thomas şi Landes, Richard (eds.) *The Peace of God : Social Violence and Religious Response around the Year 1000* (Ithaca, 1992).

Héloïse, „The Personal Letters between Abelard and Heloise", ed. J.T. Muckle, *Mediaeval Studies* 15 (1953), 47-94.

Herlihy, David, „The Agrarian Revolution in Southern France and Italy, 850-1100", *Speculum*, 31 (1956).

Idem, „Church Property of the European Continent, 701-1200", *Speculum*, 36 (1961).

Idem, *Medieval Households* (Cambridge, MA, 1985).

Hibberd, A.B., „The Origins of the Medieval Town Patriciate", *P&P*, 3 (1953), 15-27.

Ho Ping-ti, *The Ladder of Success in Imperial China : Aspects of Social Mobility 1368-1911* (New York şi Londra, 1962).

Hodges, Richard, *The Anglo-Saxon Achievement* (Londra, 1989).

Huang, Ray, *1587. A Year of No Significance : the Ming Dynasty in Decline* (New Haven, 1981).

Hugues de Saint Victor, *Didascalicon*, trad. Jerome Taylor (New York, 1961).

Hughes, Diane Owen, „Urban Growth and Family Structure in Medieval Genoa", *P&P*, 66 (1975), 3-28.

Hymes, Robert P., *Statesmen and Gentlemen : The Elite of Fou-chou, Chiang-hsi, in Northern and Southern Sung* (Cambridge, 1986).

Iogna-Prat, Dominic, Agni immaculati : *Recherches sur les sources hagiographiques relatives à Saint Maieul de Cluny (954-994)* (Paris, 1988).

Idem, *Ordonner et exclure : Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme, à l'Islam 1000-1150* (Paris, 1998).

Jacobs, Jane, *The Economy of Cities* (New York, 1970).
Jaeger, C. Stephen, *The Origins of Courtliness : Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals, 930-1210* (Philadelphia, 1985).
Idem, *The Envy of Angels : Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200* (Philadelphia, 1994).
John, Eric, *Orbis Britanniae* (Leicester, 1966).
John of Ford, *Life of Wulfric of Haslebury*, trad. Matarasso, *Cistercian World*, pp. 235-273.
Giovanni di Salerno, *Vita Odonis*, *PL*, 133, col. 639-704.
John din Salisbury, *Metalogicon*, trad. Daniel D. McGarry (Berkeley, 1955).
Idem, *Policraticus*, cărţile 4, 5, 6, părţile 7, 8, trad. J. Dickinson, *The Statesman's Book of John of Salisbury* (New York, 1927).
Idem, *Historia Pontificalis*, ed. Marjorie Chibnall (Edinburgh, 1956).
Johnson, Penelope D., *Prayer, Patronage, and Power : the Abbey of La Trinité, Vendôme 1032-1187* (New York, 1981).
Keen, Maurice, *Chivalry* (New Haven şi Londra, 1984).
Kemp, E.W., *Canonisation and Authority in the Western Church* (Oxford, 1948).
Kieckhefer, Richard, *Magic in the Middle Ages* (Cambridge, 1989).
King, Edmund (ed.), „Estate Records of the Hotot Family of Northamptonshire", *A Northamptonshire Miscellany*, Northants Record Society, xxxii (1983).
Idem, *Medieval England* (Londra, 1988).
Koziol, Geoffrey, *Begging Pardon and Favor : Ritual and Political Order in Early Medieval France* (Ithaca şi Londra, 1992).
Kritzek, James, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton, 1964).
Kulke, Hermann şi Rothermund, Dietmar, *History of India* (Londra, 1986).
Lambert, Malcolm, *The Cathars* (Oxford, 1998).
Landes, David, *The Wealth and Poverty of Nations* (New York, 1998).
Landes, Richard, *Relics, Apocalypse and the Deceits of History : Adedmar of Chabannes, 989-1034* (Cambridge, MA, 1995).
Langmuir, Gavin, *Toward a Definition of Antisemitism* (Berkeley, 1990).
Lauranson-Rosaz, Christian, *L'Auvergne et ses marges (Velay, Gévaudan) du VIII^e^ au XI^e^ siècle* (Le Puy en Velay, 1987).
Lauwers, Michel, *„Dicunt vivorum beneficere nihil prodesse defunctis.* Histoire d'une thème polémique, XI^e^-XII^e^ siècles", in Zerner (ed.), *Inventer l'hérésie ?*, pp. 157-192.
Le Goff, Jacques, *Intellectuals in the Middle Ages* (Oxford, 1993 ; 1957). [trad. rom. *Intelectualii în Evul Mediu*, trad. de Nicole Ghimpeţeanu, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1994 - n.tr.]
Idem, *Time, Work and Culture in the Middle Ages* (Chicago, 1980 ; 1977). [trad. rom. *Pentru un alt Ev Mediu : valori umaniste în cultura şi*

civilizația Evului Mediu, 2 vol., st. introd., note și trad. de Maria Carpov, Ed. Meridiane, București, 1986 – n.tr.]

Idem, *The Birth of Purgatory* (Chicago, 1984 ; 1981). [trad. rom. *Nașterea purgatoriului*, 2 vol., Ed. Meridiane, București, 1995 – n.tr.]

Idem, *The Medieval Imagination* (Chicago, 1988). [trad. rom. : *Imaginarul medieval*, trad. și note de Marina Rădulescu, Ed. Meridiane, București, 1991 – n.tr.]

Lestocquoy, J., *Les villes de Flandres et d'Italie sous le gouvernement des patriciens* (Paris, 1952).

Letaldus de Micy, *Delatio corporis sancti Juniani in synodem Carrofensem*, *PL*, 137.

Lewis, Andrew W., *Royal Succession in Capetian France : Studies in Familial Order and the State* (Cambridge, MA, 1982).

Lewis, Bernard, „The Significance of Heresy in Islam", *Studia Islamica*, I (1955), 43-63, și în Lewis, *Islam in History* (Londra, 1973).

Leyser, Henrietta, *Hermits and the New Monasticism* (Londra, 1984).

Leyser, Karl, „The Polemics of the Papal Revolution", in B. Smalley (ed.), *Trends in Medieval Political Thought* (Oxford, 1965).

Idem, Rule and Conflict in an Early Medieval Society : Ottonian Saxony (Londra, 1975).

Idem, *Medieval Germany and its Neighbours* (Londra, 1982).

Idem, *Communications and Power in Medieval Europe :* vol. 1, *The Carolingian and Ottonian Centuries ;* vol. 2, *The Gregorian Revolution and Beyond* (Londra, 1994).

Lipton, Sara, *Images of Intolerance : the Representation of Jews and Judaism in the* Bible moralisée (Berkeley, 1999).

Little, Lester K., *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe* (Ithaca, 1978).

Idem, *Benedictine Maledictions : liturgical cursing in Romanesque France* (Ithaca și Londra, 1993).

Lo, Winston, *An Introduction to the Civil Service of Sung China* (Honolulu, 1987).

Luchaire, Achille, *Social France at the time of Philip Augustus* (trad. Edward B. Krehbiel, New York, f.a.).

Luscombe, D.E., „From Paris to the Paraclete : the correspondence of Abelard and Heloise", *Proceedings of the British Academy*, 74 (1988), 247-283.

Magdalino, Paul, „Enlightenment and Repression in Twelfth-century Byzantium : the evidence of the canonists", in N. Oikonomides (ed.), *Byzantium in the Twelfth Century : Canon Law, State and Society* (Atena, 1991), pp. 359-373.

Maisonneuve, Henri, *Études sur les origines de l'inquisition* (ed. a II-a ; Paris, 1960).

Makdisi, George, *The Rise of Colleges: institutions of learning in Islam and the West* (Edinburgh, 1981).

Map, Walter, *De nugis curialium*, ed. şi trad. M.R. James, C.N.L. Brooke şi R.A.B. Mynors (Oxford, 1983).

Marbod de Rennes, *Epistola vi*, *PL*, 171, col. 1483-1485.

Mayr-Harting, Henry, „Functions of a twelfth-century recluse", *History*, 60 (1975), 337-352.

Mayr-Harting, Henry şi Moore, R.I. (eds.), *Studies in Medieval History Presented to R.H.C. Davis* (Londra, 1985).

McCulloh, John M., „Jewish Ritual Murder: William of Norwich, Thomas of Monmouth, and the Early Dissemination of the Myth", *Speculum*, 72/3 (1997), 698-740.

Mews, Constant, *The Lost Letters of Heloise and Abelard* (New York, 1999).

Miracula S. Hucberti, *AASS*, *Nov.*1.

Montanari, Massimo, *The Culture of Food* (Oxford 1994; 1993).

Moore, R.I., *The Birth of Popular Heresy* (Londra, 1975).

Idem, *The Origins of European Dissent* (Londra, 1977).

Idem, „Family, Community and Cult on the Eve of the Gregorian Reform", *TRHS*, 5/30 (1980), 46-69.

Idem, „Popular Heresy and Popular Violence, 1022-1179", *Studies in Church History*, 21, W.J. Sheils (ed.), *Toleration and Persecution* (Oxford, 1984), 43-50.

Idem, „Guibert of Nogent and his World", in Mayr-Harting şi Moore (eds.), *Studies in Medieval History Presented to R.H.C. Davis*, pp. 107-117.

Idem, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250* (Oxford, 1987).

Idem, „Anti-semitism and the Birth of Europe", *Studies in Church History*, 29, Diana Wood (ed.), *Christianity and Judaism* (Oxford, 1992).

Idem, „Postscript: The Peace and the Social Revolution", in Head şi Landes (eds.), *The Peace of God*, pp. 308-326.

Idem, „À la naissance de la société persécutrice: les clercs, les cathares et la formation de l'Europe", in *La persécution du catharisme: Actes de la 6e session d'histoire médiévale organisée par le Centre d'Études Cathares* (Toulouse, 1996), pp. 11-37.

Idem, „Between Sanctity and Superstition: Saints and their Miracles in the Age of Revolution", in Miri Rubin (ed.), *The Work of Jacques Le Goff and the Challenges of Medieval History* (Woodbridge, 1997).

Morey, Adrian şi C.N.L. Brooke, *Gilbert Foliot and his Letters* (Cambridge, 1965).

Morris, Colin, *The Papal Monarchy: the Western Church from 1050 to 1250* (Oxford, 1989).

Morris, Rosemary, „The Powerful and the Poor in the Tenth-Century Byzantium: Law and Reality", *P&P*, 73 (1976), 3-27.

Mottahedeh, Roy, *The Mantle of the Prophet* (Londra, 1985).

Mundy, John H., *Liberty and Political Power in Toulouse 1050-1230* (New York, 1954).

Idem, *Europe in the High Middle Ages* (ed. a II-a; Londra, 1991).

Idem, *Society and Government at Toulouse in the Age of the* Cathars (Toronto, 1997).

Murray, Alexander, *Reason and Society in the Middle Ages* (Oxford, 1978).

Musset, Lucien, *„Cimiterium ad refugium tantum vivorum non ad sepulturam mortuorum"*, *Revue du moyen age latin*, 4 (1948).

Nelson, Janet L., „Literacy in Carolingian Government", in R. McKitterick (ed.), *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe* (Cambridge, 1990), pp. 258-296.

Idem, *Charles the Bald* (Londra, 1992).

Nicholas, David M., *The Growth of the Medieval City* (Londra, 1997).

Odon de Cluny, *Vita Geraldi*, *PL*, 133, col. 641-704.

Ordericus Vitalis, *Ecclesiastical History*, ed. Marjorie Chibnall (6 vol.; Oxford, 1968-1980).

Painter, Sidney, *William Marshal* (Baltimore, 1933).

Panofsky, E., *Abbot Suger on the Abbey Church of St. Denis and its Art Treasures*, ed. G. Panofsky Soergel (ed. a II-a; Princeton, 1976).

Petru Venerabilul, *Tractatus contra petrobrusianos*, ed. James Fearns, *Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis X* (Turnholt, 1968).

Idem, *Liber contra sectam sive haeresim saracenorum*, ed. James Kritzek, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton, 1964).

Poly, J.-P., *La Provence et la société féodale, 879-1166* (Paris, 1976).

Poly, J.-P. şi Bournazel, E., *La mutation féodale, X^e^-XIII^e^ siècles* (Paris, 1981; trad. C. Higgitt, *The Feudal Transformation 900-1200*) (New York, 1991).

Radding, Charles M., *A World Made by Men: Cognition and Society, 400-1200* (Chapel Hill şi Londra, 1985).

Ramseyer, Valerie, *Ecclesiastical Power and the Reconstruction of Society in Eleventh-Century Salerno*, disertaţie de doctorat nepublicată, Universitaty of Chicago, 1996.

Randsborg, Klaus, *The First Millennium AD in Europe and the Mediterranean* (Cambridge, 1991).

Reuter, T.A. (ed.), *The Medieval Nobility* (Amsterdam, 1978).

Idem, „Plunder and Tribute in the Carolingian Empire", *TRHS*, 5/35 (1985), 75-94.

Idem, *Germany in the Early Middle Ages* (Londra, 1991).

Reynolds, Susan, *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900-1300* (Oxford, 1984).

Idem, *Fiefs and Vassals : The Medieval Evidence Reinterpreted* (Oxford, 1994).
Robinson, I.R., „Gregory VII and the Soldiers of Christ", *History*, 58 (1973), 179-192.
Idem, *The Papacy, 1073-1198* (Cambridge, 1990).
Roger de Howeden, *Chronica*, ed. W. Stubbs (2 vol. ; RS Londra, 1867).
Rollason, David W., „The Miracles of St. Benedict : A Window on Early Medieval France", in Mayr-Harting şi Moore (eds.), *Studies in Medieval History Presented to R.H.C. Davis*, pp. 73-90.
Rosenwein, Barbara, *To Be the Neighbor of St. Peter : The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049* (Ithaca şi Londra, 1989).
Idem, „The Family Politics of Berengar I, King of Italy (888-924)", *Speculum*, 71 (1991).
Rubellin, Michel, „Au temps où Valdès n'était pas hérétique : hypothèse sur la rôle de Valdès à Lyon", in Zerner, *Inventer l'hérésie ?*, pp. 193-218.
Russell, J.C., „Population in Europe, 500-1500", in Carlo M. Cipolla (ed.), *The Fontana Economic History of Europe* : vol. I, *The Middle Ages* (Londra, 1972), pp. 25-70.
Sahlins, Marshall, *Stone Age Economics* (Chicago, 1972).
Sawyer, Brigit, Sawyer, P. şi Wood, I.N. (eds.), *The Christianization of Scandinavia* (Alingsís, 1987).
Sawyer, P.H., „The Wealth of England", *TRHS*, 5/15 (1965), 145-164.
Schevill, F.C., *History of Florence* (New York, 1961).
Scholz, B.W., *Carolingian Chronicles* (Ann Arbor, 1970).
Searle, Eleanor, *Predatory Kinship and the Creation of Norman Power, 840-1066* (Berkeley, 1988).
Seidel, Linda, *Songs of Glory : The Romanesque Façades of Aquitaine* (Chicago, 1981).
Sitwell, T., *St. Odo of Cluny* (Londra, 1958).
Skocpol, Theda, *States and Social Revolutions* (Cambridge, 1979).
Smalley, Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford, 1941).
Idem, *The Becket Conflict and the Schools* (Oxford, 1973).
Idem, (ed.), *Trends in Medieval Political Thought* (Oxford, 1965).
Smith, Julia M.H., „Oral and Written : Saints, Miracles and Relics in Brittany, *c.*850-1250", *Speculum*, 65 (1990), 309-343.
Somerville, Robert, „The Council of Beauvais, 1114", *Traditio*, 24 (1968).
Southern, R.W., *The Making of the Middle Ages* (Londra, 1951).
Idem, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (Harmondsworth, 1970).
Idem, *Medieval Humanism and Other Studies* (Oxford, 1970)
Idem, *St. Anselm : A Portrait in a Landscape* (Cambridge, 1990).
Idem, „From Schools to University", in J.I. Catto (ed.), *The History of the University of Oxford*, vol. I (Oxford, 1984), pp. 1-36.

Idem, Scholastic Humanism and the Unification of Europe : vol. I, *Foundations* (Oxford, 1995).
Spiegel, Gabrielle, *Romancing the Past* (Berkeley şi Londra, 1993).
Stafford, Pauline, *Unification and Conquest* (Londra, 1989).
Stenton, F.M. (ed.), *Facsimiles of Early Charters from Northamptonshire Collections*, Northants Record Society, iv (1930).
Stock, Brian, *The Implications of Literacy* (Princeton, 1983).
Stow, Kenneth R., *Alienated Minority : the Jews of Medieval Latin Europe* (Cambridge, MA, 1992).
Stubbs, William, *Historical Introductions to the Rolls Series*, ed. A. Hassall (Londra, 1902).
Idem, *Select Charters*, ed. a IX-a, de H.W.C. Davis (Oxford, 1913).
Sumption, Jonathan, *Pilgrimage : An Image of Mediaeval Religion* (Londra, 1975).
Talbot, C.H. (ed.), *The Life of Christina of Markyate* (Oxford, 1959).
Thomas of Monmouth, *The Life and Miracles of William of Norwich*, ed. şi trad. A. Jessopp şi M.R. James (Cambridge, 1896).
Tolan, John, *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers* (Gainsville, 1993).
Toubert, Pierre, *Les structures du Latium médiévale : le Latium méridional et la Sabine du IX^e^ siècle à la fin du XII^e^ siècle* (Roma, 1973).
Idem, „The Carolingian Moment", in André Bourgière *et al.* (eds.), *History of the Family*, I, pp. 379-406.
Translatio sancti viviani episcopi, Analaecta Bollandiana, viii (1889), 256-277.
Turner, Ralph V., *The English Judiciary in the Age of Glanvill and Bracton, c. 1176-1235* (Cambridge, 1985).
Van Dam, Raymond, *Leadership and Community in Late Antique Gaul* (Berkeley şi Los Angeles, 1985).
Varoqueaux, C., „Découvertes de vestiges médiévaux à Rouen, Rue aux Juifs", in R. Foreveille (ed.), *Les mutations socio-culturelles au tournant du XI^e^-XII^e^ siècles* (Paris, 1984).
Venarde, Bruce, *Women's Monasticism in Medieval Society : Nunneries in France and England, 890-1215* (Ithaca şi Londra, 1997).
Violante, Cinzio, *La società Milanese nell'età pre-comunale* (Bari, 1953).
Vita Hugonis auctore Hildeberto Cenomnanensis Episcopo, *PL*, 159.
Vita Sancti Iohannis Gualberti auctore Andrea abbate Strumensi, ed. F. Baethgen, *MGH SS*, 30, II.
Vita Norberti, ed. R. Wilmans, *MGH SS*, 12.
Vita S. Stephani Obazinensis : Vie de Saint Étienne d'Obazine, ed. Michel Aubrun (Clermont-Ferrand, 1970).
Vita B. Vitalis Saviniacensis, ed. E.P. Sauvage (Bruxelles, 1882).
Wallace-Hadrill, J.M., *The Frankish Church* (Oxford, 1983).

Weber, Max, *The Religion of China* (Glencoe, 1951).
Wickham, Chris, „Property ownership and seignorial power in twelfth-century Tuscany", in Wendy Davies şi Paul Fouracre (eds.), *Property and Power in the Early Middle Ages* (Cambridge, 1995), pp. 221-244.
White, Stephen D., *Custom, Kinship and Gifts to Saints* (Ithaca, 1988).
William of Malmesburry ed. W. Stubbs, *Gesta Regum Anglorum* (2 vol. ; RS Londra, 1887-1889), trad. J.A. Giles, *Chronicle of the Kings of England* (Londra, 1847).
William de Newburgh, *Historia rerum Anglicarum*, ed. R. Howlett, *Chronicles of the Reign of Stephen etc.* (2 vol. ; RS Londra, 1884-1885).
Winroth, Anders, *The Making of Gratian's* Decretum (Cambridge, 2000).
Zerner, Monique (ed.), *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition* (Nisa, 1998)

Index

A

Aachen (sinodul de la ~, 816) 145
Aaron de Lincoln 193
Abélard, Pierre 20, 143-145, 148-150, 154, 160, 176-177, 184, 189, 197, 235, 244-245; cariera profesorală 143, 147-150, 153, 186, 188, 197, 233-235; şi Héloise 143-145, 186, 244; condamnat ca eretic 151, 157-159, 197, 244
Abu Bakr al Razi 235
Adelaide (împărătească) 129
Adelard din Bath 180, 185
Ademar de Chabannes 132-133, 135, 142, 249
Afflighem (mănăstire) 59
Agnes de Méranie 117
agricultură 18-19, 54, 60, 63, 66, 74, 80; cerealizare 50, 61; îmbunătăţiri 56, 112; noi tipare de muncă 74-79
al-Ash'ari 234
Alberga (soţia lui Ildebrando, episcop de Florenţa) 104-105
Albero din Mercke 87
Alexandru (episcop de Lincoln) 178
Alexandru al II-lea (papă) 120
Alexandru al III-lea (papă) 150, 191, 200, 202, 204, 211, 215, 245
Alfons al VI-lea (rege al Castiliei-León) 64
Alfons al IX-lea (rege al Castiliei-León) 153
Alfons al X-lea (rege al Castiliei-León) 153
Alfred cel Mare (rege de Wessex) 53, 64, 101, 184, 221, 224, 227-228, 243
Al Ghazzali 235
Alphonse de Poitiers 206
Andreas Capellanus 221
André de Saint-Victor 189
Anglia 21, 48, 54, 65, 72, 81, 86, 92, 101, 119, 124, 150, 166, 168, 171, 182, 199, 204, 213, 225, 228-229; Eşichierul 180, 185, 193; reforme legale 180-181; cucerirea normandă 162-163, 227
Anse (conciliul de la ~, 994) 24, 135
Anselm (sfânt, episcop de Canterbury) 164, 167, 189, 197, 244
Anselm de Laon 157, 189
antisemitism 190, 193, 195
arabi 185-186
arhitectură 58-59, 66, 102, 136, 155
Arhipoetul 177, 179
aristocraţie 21, 29, 32, 67, 69, 75, 90, 100, 116; vechimea ~ 22, 59, 64, 95, 121, 123, 127, 223; şi protectoratul ecleziastic 128, 131, 166; structura familiei 91-92, 95, 99, 119; marginalizarea ~ 219; drepturi şi puteri 109, 167-168, 223, 241
Arnaldo da Brescia 37, 83, 178
Arnold de Regensburg 18
Aswalo I (senior de Seignelay) 125-126
Athelstan (rege de Wessex) 227
Augustin de Canterbury (sfânt) 120
Augustin de Hippona (sfânt) 26, 145, 149, 189
Autti de Huntingdon 178

B

ban, bannum 72, 74, 98, 127-128
banii 26, 62, 68, 104, 124, 163-164, 167, 169, 213-214, 222; şi evreii 190-195
Barber, Malcolm 210
Barcelona 51, 55-57, 64, 112

Barthélemy, Dominique 20, 73-74, 127, 241
Bartlett, Robert 231
Beauvais (conciliul de la ~, 1114) 128
Becket, Thomas 148, 167, 177-178, 181, 183, 203, 212, 245
Beda 43-44, 85, 154, 184, 186
Benedict (sfânt) 76, 103, 131, 145, 187
Benedict din Chiusa 133
Berengar de Tours 20, 156-158, 196, 243
Bernard de Angers 40, 42, 45, 70
Bernard de Chartres 17, 147, 149
Bernard de Clairvaux (sfânt) 36, 42, 136, 178, 211, 245, 249; şi Abélard 157-158, 197, 235-236; şi Gilbert de la Porée 151, 159; şi Henri de Lausanne 34-35, 141, 204
Bernard de Tiron 210
Bertha de Frisia 117-118
Bertrada (contesă de Anjou) 117, 122
Bertrand de Laon 123
Biblia 144, 146, 171, 186-187, 189
Biserica; proprietatea asupra pământului 24, 26, 28-30, 36, 40, 47, 60, 69, 84, 89-90, 98, 101-102, 104, 110-111, 114-115, 179, 192; protectoratul ~ 65, 68, 98, 105, 110, 135, 167; reforma 20, 27-28, 30-31, 33-37, 48, 87, 103-106, 108, 113, 115, 119-120, 131, 141, 145, 166, 168, 184, 206, 215
Blanche de Castilia 159-160
Bloch, Marc 71, 73
Bloet, Robert 172, 177
Bobbio (mănăstire) 61, 68
Bohémond de Antiohia 123
Bologna 151-153, 189
Bonifaciu (sfânt) 120
Bonnassie, Pierre 73
Boso de Provence 103
botez 133, 138, 140, 186
bourgeoisie 222
Bourges (conciliul de la ~, 1031) 27, 243
Bouvines (lupta de la ~, 1214) 206, 220, 222, 232, 246
Bretagne 86, 174
Brown, Peter 207-208, 230
Brown, Thomas 182
Burdet, Robert 123

C

Cade, William 56-57
Caen (conciliul de la ~, 1047) 25
canonizare 88, 113, 208
Capet, Hugo (rege al Franţei) 24
carne, abstinenţa de la consumul de 26, 43, 75, 131, 133
Carol al IV-lea (împărat) 153
Carol cel Mare 18, 39, 63-65, 95, 169, 171, 173, 176, 184, 186, 220, 224, 243; şi Biserica 28, 38, 62, 117; legile căsătoriei 116-117
Carol cel Pleşuv (împărat) 62-63, 65, 243
Carolingian, Imperiul 18, 63, 65, 71-72, 93-94, 104, 192, 223, 225
castele 26, 59, 68-70, 72-73, 80, 84, 93-96, 107, 128, 134, 223, 228-229
catedrale 29, 35-36, 55, 57, 59, 69, 76, 80, 87, 101, 115, 127, 137, 141, 146, 155, 166-168, 223, 230, 244-245
cavaleri 21, 24, 41, 70, 73, 78, 94, 108, 116, 126-127, 129, 145, 149, 153, 165, 169-170, 173, 175-178, 182, 219-224, 229-230, 236; instruire 122-124; ne-liberi 161
căsătorie 75, 81, 84, 86, 93, 107, 116-119; a preoţilor 24, 27, 33-34, 37-38, 86-87, 101, 104, 115; grade de rudenie interzise pentru ~ 119-122; şi proprietate 92-94, 118
Cântecul lui Roland 127, 173, 175
Chartres (catedrală) 73, 245
celibat 133; al clerului 27-28, 33, 87, 113, 115, 193, 223; şi dreptul la proprietate al călugărilor 114-115; al femeilor 119
Chamalieres-sur-Loire (abaţie) 68
Chansons de Geste 173, 175
Charroux (conciliile de la ~); primul (989) 23, 27, 31, 78, 132, 243; al doilea (1028) 132-134, 243
Childe, V. Gordon 19
China 90, 106, 236
Chrétien de Troyes 21, 171, 173-177, 245
Citeaux (abaţie) 186-187, 204
clamoare 41, 79

Clanchy, Michael 219
Clarendon (hotărârea de la ~, 1166) 203, 212
Clement al III-lea (papă) 213
cler 115, 138, 193-195, 200-201, 204; celibatul 27-28, 33, 87, 113, 115, 133, 193, 223; căsătoria ~ 24, 27, 33-34, 37-38, 86-87, 101, 104, 115; preoţi parohi 81, 87, 148
Cluny (abaţie) 69-70, 102-103, 110; proprietăţi 9, 24, 101, 103-104, 110, 112, 135; refugiu pentru Abélard 158, 197
Coler (conciliul de la ~) 25
comenda 134
comerţ 53, 55-56, 62, 66, 86-87, 92, 124, 145, 163, 192, 195, 200, 221, 224, 226, 228, 230
confesiune 139, 204
Conrad al II-lea (împărat) 229
Conrad al IV-lea (împărat) 148
construcţia de biserici 55, 57-58, 101, 107, 136-137, 155
creştinătate 224-225, 241; diviziuni în cadrul ~ 183-184; şi iudaismul 189-190, 193-194, 198; în Scandinavia 224-225; în ţinuturile slave 229-230
Crispin, Gilbert (abate de Westminster) 189
Cristina de Markyate 178
Cronica anglo-saxonă 162
cutume (*consuetudines*) 71, 84, 134

D

Dameron, George 104, 106
Damiani, Pietro 120
Debord, André 73
Dietrich (episcop de Mainz) 105
Domesday Book 29, 86, 163, 212, 220, 226-227, 244
Douglas, Mary 195
dragoste 144-145, 175, 204, 221
drept 151, 153-154, 201; canonic 151, 211; englez 181, 212-213; germanic 71; roman 151, 187-188, 212
drepturi de moştenire 90-93, 99, 118, 126, 147, 170; ilegitimitatea 118; primogenitura masculină 92-94, 193
drepturi de vânătoare 74-75
Drogo (abate de San Miniato al Monte) 105
Duby, Georges 20, 48, 88, 93-95, 100, 122, 124-125, 127, 130, 220, 222

E

Edgar cel Paşnic (rege de Wessex) 101
Eduard (rege de Wessex) 227
Eduard Mărturisitorul (rege al Angliei) 227
educaţie 10, 29-30, 50, 123-124, 138-140, 143, 147-150, 152-153, 155, 159-160, 167-168, 170-171, 177, 181-182, 185, 194, 199, 215, 232-233; islamică 234-236
Einhard 38, 171
Eleonora de Aquitania 122, 174, 221, 245
erezie 9, 30-32, 34-35, 75, 80, 87, 135, 137-138, 140, 142, 152, 157, 194, 199-202; în Islam 186, 234-235; persecutarea ~ 199-206, 214-215; ~ printre magiştri 157, 159, 178; în Toulouse 132, 200, 204
Étienne de Garlande 150, 157, 160
Eugen al III-lea (papă) 122
Evans-Pritchard, Edward 43
evrei 140, 186-198, 203, 217-218

F

femei 109, 121, 136, 141, 175, 221; rolul şi drepturile ~ 92, 102, 105, 129, 171
Fichtenau, Heinrich 137
Filip I (rege al Franţei) 117, 122
Filip al II-lea August (rege al Franţei) 127, 160, 162, 206, 213, 215, 220-221, 245; şi evreii 191-193, 203; căsătoria 117-118, 121; şi Universitatea din Paris 152, 159; victoria de la Bouvines (1214) 206, 220, 222, 232, 246
Filip de Flandra 174
Fitzjocelin, Reginald (Reginald din Bath) 204, 212
Fitznigel, Richard 180, 182
Flambard, Ranulf 163-164
Fleury (mănăstire) 76
Foliot, Gilbert 169
Fossier, Robert 84

Fournier, Jacques 79, 217
Fox, Robin 121
Franţa 21-22, 28-29, 48, 57, 60-61, 63, 65, 81-83, 91-93, 112-113, 119, 121, 123, 129, 157, 161, 163, 165-166, 168, 176, 186, 190, 192, 201-202, 204-206, 210-211, 221-222, 226
Frederic al II-lea (împărat) 152
Frederic Barbarossa (împărat) 37, 83, 148, 165, 177, 202, 214-215, 245
Fulbert de Chartres 45, 156
Fulk Rechin (conte de Anjou) 41

G

Garlande, Ştefan de 150, 158, 160, 162
Geary, Patrick 99, 129
Gellner, Ernest 231-232
Geoffroi cel Bărbos (conte de Anjou) 40-41
Geoffroi de Auxerre 36
Geoffroi de Monmouth 173-174, 176
Geoffroi „Martel" (conte de Anjou) 156-157
Gerald de Wales 184
Gérard (episcop de Cambrai) 79, 128, 199, 209-210
Gérard (episcop de Limoges) 135
Gérard d'Aurillac (sfânt) 42-44, 46, 69, 76, 111-112
Gerbert d'Aurillac (papa Silvestru al II-lea) 154, 185, 243
Germania 92, 167, 171, 176, 201
Gershom din Mainz (rabin) 188
Gibbon, Edward 89
Gilbert de Brionne 96
Gilbert de la Porée 151, 159
Gilbert de Sempringham 42
Giovanni di Salerno 44
Giroie, Guillaume 95-101
Given, James 206, 214
Glanvill, Ranulf 181
Gluckman, Max 82
Godwine (conte) 178-179
Gottfried von Strassburg 171, 173, 175-176, 207
Gratian 120, 146, 151, 245
greci 17, 21, 144, 149, 155, 183, 185, 226
Grégoire de Tours 43-45, 77
Grigore I (papă) 120, 149
Grigore al II-lea (papă) 120
Grigore al VII-lea (papă) (cardinalul Hildebrand) 29, 32-33, 38, 48, 126, 131, 157, 229, 244; reformele lui ~ 28, 31-33, 37, 48, 126, 131, 157
Grigore al IX-lea (papă) 152, 206
Grosseteste, Robert 152, 217
grupuri de rudenie 91, 93, 95, 99-100, 102, 111-112, 117, 120, 125, 195
Gualberti, Giovanni 31, 43, 75, 104, 106, 131
Guarin (arhiepiscop de Bourges) 211
Guarino (abate de Settimo) 104-105
Guibert de Nogent 38, 147-149, 162, 170, 184, 189-191, 216, 244
Guichard de Pontigny 35, 37, 212
Guido d'Arezzo (călugăr al mănăstirii Cluny) 154
Guifré cel Păros (conte de Barcelona) 55
Guilermo, Ricardo 56
Guillaume al V-lea (duce de Aquitania) 132
Guillaume cel Pios (duce de Aquitania) 102
Guillaume de Champeaux 150, 158, 160
Guillaume le Breton 222
Guiscard, Robert 226, 244
Gunbald (arhiepiscop de Bordeaux) 23
guvernare 60, 62, 152, 160, 206, 208, 212-214; carolingiană 63, 72, 79-80; chineză 236-238; engleză 170-171, 179-182, 212

H

Hai Jui (funcţionar chinez) 237
Harald „cu Dinte Albastru" (rege al Danemarcei) 225, 243
Harald Hardrada (rege al Norvegiei) 226
Harding, Stephen 186-187, 189-190
Harold Godwineson (rege al Angliei) 83, 179, 226-227
Haslebury, Somerset 85-86
Hastings (bătălia de la ~) 83, 124, 163, 226-228, 244
Héloise 143-145, 186, 244
Henri (arhiepiscop de Reims) 202
Henri I (rege al Franţei) 157

Henri de Lausanne 34-35, 37, 84, 141, 204, 244; învăţăturile 137-140
Henri de Marcy (abate de Clairvaux) 204-205, 211
Henric I (Păsărarul) (rege al Germaniei) 64, 224
Henric I (rege al Angliei) 75, 119, 121, 164-166, 172, 174, 178-180, 186, 217, 244
Henric al II-lea (împărat) 105
Henric al II-lea (rege al Angliei) 122, 167, 169, 172, 180-181, 184, 201-205, 211-212, 215, 245
Henric al III-lea (împărat) 75, 152
Henric al IV-lea (împărat) 68, 126, 148, 243
Henric de Huntingdon 172
Herlihy, David 112
Héry (conciliul de la ~, 1025) 25
Hildebert de Lavardin 34-35, 37, 139-141
Hildebrand. *Vezi* Grigore al VII-lea
Hincmar (arhiepiscop de Reims) 128
Hodgson, G. Marshall 17
Honorius al III-lea (papă) 121, 152
Huang Ray 237
Hugo Capet (rege al Franţei) 24, 243
Hugues cel Mare (abate al mănăstirii Cluny) 40-41, 44
Hugues de Saint-Victor 61, 189
Humbert de Silva Candida (cardinal) 36

I

Ildebrando (episcop de Florenţa) 104-106
incest 107, 116, 121-122, 139-140, 185
Inchiziţie 213-214, 217; dominicană 206, 237
India 90, 100, 106, 240
Ingeborg de Danemarca 117-118, 121
Inocenţiu al II-lea (papă) 158
Inocenţiu al III-lea (papă) 205-206, 215, 245
Iogna-Prat, Dominique 192, 194
Irlanda 184, 210, 224
Isabella de Clare 122
Islam 106, 186, 224-225, 234-236, 241; în Europa 51, 53, 64-65; şi învăţătura clasică 185
Italia 29, 48-49, 51, 67, 92, 103, 105, 112, 151, 168, 201-202, 226; înzestrarea mănăstirilor 101; sistemul parohial 81, 87
Ivo de Chartres 117, 151

Î

înmormântare 80-81, 216; şi statut social 81-82, 110, 128-130, 132

J

Jean de Belle-mains (Jean de Poitiers) 211-212, 215
Jeanne (fiica lui Raymond al VII-lea de Toulouse) 206
Jocelin de Bohum 212
John din Salisbury 17, 147-151, 167, 169, 176-178, 245
John of Ford (abate cistercian) 86
Judith de Bavaria 171
Judoc (sfânt) 85
juvenes 122, 125

K

Knut (rege al Danemarcei şi al Angliei) 179, 227, 229, 243

L

Ladurie, Emmanuel Leroy 79
Lambert de Ardres 94
Lambert le Begue 87
Lanfranco di Pavia 157
Lateran (concilii); al doilea (1139) 115; al treilea (1179) 62, 150, 191, 205, 208; al patrulea (1215) 28, 78, 120-121, 170, 207, 215-217, 223, 232, 238
Léger (arhiepiscop de Bourges) 83
legitimitate 118
Le Mans 34-36, 84, 137, 139, 140-141
Leon al IX-lea (papă) 28, 31, 157
lepră 217
Le Puy (conciliul de la ~, 975) 115
Letaldus de Micy 23
Leyser, Karl 20, 102, 214, 237
Lillebonne (conciliul de la ~, 1080) 25
literatură 123, 143-144, 167, 169, 173-174, 180, 185, 188, 197

literatura arthuriană 171, 173-174, 176, 245
Longchamp, Nigel 170
Luchaire, Achille 46
Ludovic al VI-lea (rege al Franţei) 117-118, 121, 161-163, 244
Ludovic al VII-lea (rege al Franţei) 122, 158, 162, 165, 202, 204, 211
Ludovic al VIII-lea (rege al Franţei) 206
Ludovic al IX-lea (rege al Franţei) 152, 165, 206, 246
Ludovic cel Pios (împărat şi rege al Franţei) 38, 62-63, 65, 171-172

M

Magdalino, Paul 239
Maiolus (abate de Cluny) 70, 110, 113-115
Malinowski, B. 110
Manasses din Ghent 33
Map, Walter 165, 169, 178-179
Marbod (episcop de Rennes) 33
Marie de Champagne 145, 221
Marshal, William 122-123
Martin de Viciana 100
Matilda (împărăteasă) 119, 174
Maurand, Pierre 204
mănăstiri 71-72; celibat şi drepturi de proprietate 114-115; înzestrarea ~ 100-103, 106-113; relaţii cu aristocraţia 128-130
Mezzabarba, Pietro 106
Milano 31, 34, 36-37, 53, 112, 119, 141, 199, 202
Minias (sfânt) 105-106
miracole 23, 25-26, 34, 36, 38-39, 42-48, 76-77, 79, 85, 88, 197, 216
moaşte 25-26, 31, 37, 39-42, 46, 76-78, 98, 130; pedeapsa prin intermediul ~ 75-76, 87
monahism 61-62, 75, 81, 98, 101-103, 106-108, 114-115, 124, 126, 129, 131, 135, 143, 187; ordine monahale 104, 145
Montaillou 79
Musulmani. *Vezi* Islam

N

Nicolae al II-lea (papă) 115
Nigel d'Aubigny 178
Norbert de Xanten 30, 210
Northampton (hotărârea de la ~) 212-213
notaţia muzicală 154
Nouaillé (mănăstire) 23

O

Odilon (abate de Cluny) 70, 101-102, 114-116, 129, 135, 194, 243; dosarul despre Maiolus 113-115
Odo de Blazon 41
Odon de Cluny 44-46, 69, 77, 126
Olaf Sköttkonnung I (rege al Suediei) 225
Olaf Tryggvasson (rege al Norvegiei) 225
oraşe 19, 31-32, 35-36, 38-39, 50-56, 58, 67, 70, 78-80, 84-86, 88, 92, 112, 124, 131, 139-141, 150-152, 159-160, 184-185, 188, 190-191, 199, 202, 204-205, 217, 222-230, 234, 239-240, 242
ordalii 33, 207-209, 216
Ordericus, Vitalis 59, 85, 96, 107, 125
organizare statală agro-alfabetizată 231-232
Otto (conte de Nordheim) 68
Otto (episcop de Freising) 148, 151
Otto I (împărat, rege al Germaniei) 64, 224-225, 243
Otto al II-lea (împărat) 129
Otto al III-lea (împărat) 173, 229
Oxford 152, 169, 173, 184, 246; procesul de erezie 199-203, 218

P

Pacea lui Dumnezeu 24-25, 37, 41-42, 88, 109, 113, 130-132, 221
Pactul cu Dumnezeu 24
Paris 39, 76, 148-153, 157, 159, 160, 167, 169, 206, 214, 222, 226, 233-235
patarini, mişcarea 31-33, 37, 69, 141, 244
Petronilla (stareţă a mănăstirii Fontevrault) 83
Petru de Castelnau 211
Petrus Alfonsi 186, 189
Petrus Igneus 31, 33, 106

Petru Venerabilul (abate al mănăstirii Cluny) 139, 158, 186, 190, 194, 197
Pierre Cântăreţul 137
Pierre de Bruys 137-139
Pietro di Pavia (Pietro di San Crisogono) 204, 209, 211
Piro (sfânt) 184
Pisa (conciliul de la ~, 1135) 140
Poitiers (conciliul de la ~, 1010) 132
Pont l'Evêque, Roger 212
principiu dinastic 93-94, 99, 114, 128, 130, 138, 175, 177, 240
„problema Britanniei" 171-172, 176
proprietate asupra pământului 26, 28-29, 36, 49, 63, 66-67, 69, 95, 124, 187-188; în China 238-239; şi Biserica 9, 24, 28, 36, 41, 102, 111, 115, 135
Pullen, Robert 237

R

Radulfus Glaber 25-26, 41-42, 57
Rainhald von Dassel 177
Ralph (conte de Valois) 131
Ralph d'Escures 167
Ramihrdus (predicator la Cambrai) 32-33
Rashi (rabinul Solomon ben Isaac) 188-189
Raymond al II-lea (conte de Rouergue) 70
Raymond al V-lea (conte de Toulouse) 204-205, 212, 245
Raymond al VII-lea (conte de Toulouse) 206, 214
Raymond de Tripoli 122
Reginald din Bath. *Vezi* Fitzjocelin, Reginald
Reginald (preot la Calpton) 130
Reims (conciliile de la ~); primul (1049) 31; al doilea (1148) 151, 159, 202; al treilea (1157) 200
Reynolds, Susan 93
Richard (călugăr la Saint-Victor) 189
Robert (conte de Gloucester) 119, 165, 174
Robert (episcop de Lincoln) 172
Robert d'Arbrissel 33, 35, 83, 85-86, 141, 210
Robert de Leicester 174
Robert de Molesme (sfânt) 131
Robert de Sigillo 166
Robert de Sorbon 152
Roger al II-lea (cel Mare) (rege al Siciliei) 123
Roger de Howden 209
Roma 17, 21, 35, 37-38, 53, 68, 83, 117, 141, 154, 157-158, 183, 202, 213, 225, 229
romani 17, 21, 27, 38, 51, 53, 55, 58-60, 64, 70-71, 119-120, 136, 149
Romuald de Ravenna (sfânt) 30, 43, 47, 69, 75, 83, 85
Rosenwein, Barbara 102, 109
Rouen 191
Rudiger (episcop de Speyer) 188
Rufinus din Bologna 189
Russell, J.C. 49

S

Sahlins, Marshall 66-67
Saint-Bertin (mănăstire) 57
Saint-Denis (abaţie) 121, 136, 160
Saint-Evroul (mănăstire) 85, 96, 98, 101, 253
Saint-Martial (Limoges) 132, 136-137
Saint-Paulien (conciliul de la ~, 993) 134-135
sanctuar 82
San Miniato al Monte (mănăstire) 105
San Salvatore (mănăstire din Settimo) 104-106
schimbări sociale 19-20, 49, 112, 127, 149, 210, 228
sclavie 67, 71, 73-74, 84
Sens (conciliul de la ~, 1140) 151
servitute 69, 73-74, 134
Settimo (mănăstire) 104-105
sfinţi. *Vezi* canonizare; miracole; moaşte
Sherborne (abaţie) 237
Sicilia 21, 51, 57, 123-124, 155, 163, 166, 185, 214, 223, 226
Silvestru al II-lea (papă) (Gerbert d'Aurillac) 154, 243
Simon de Crépy 131
Simon de Montfort 206
simonie 27, 30-33, 37, 86, 104, 130, 166
Skocpol, Theda 22

Smalley, Beryl 190
societăţi de vânători-culegători 66-67
Soissons (conciliul de la ~, 1121) 234
Southern, Sir Richard 10, 21
Spania 49, 51, 72, 123-124, 155, 180, 185, 201, 226
Speigel, Gabrielle 220
Stamford Bridge (bătălia de la ~) 226-227
structura socială 18, 22, 50, 67, 73, 80, 99-100, 228, 232
Suger (abate al mănăstirii Saint-Denis) 117, 136, 162

Ş

Ştefan de Blois (rege al Angliei) 119, 129, 174, 202, 215

T

Tanchelm de Anvers 34, 139, 178
Tancred de Hauteville 123
Theobald (arhiepiscop de Canterbury) 148, 167, 212
Thibaud (conte de Champagne) (Troyes) 192
Thietmar de Merseburg 129
Thomas de Monmouth 190-191, 245
Toma d'Aquino 60, 155, 196
Toubert, Pierre 68
Toulouse 132, 152, 200, 204-206, 209-212, 214, 245-246
Tours (conciliul de la ~, 1163) 200-203, 205, 208, 218, 245
Trencavel, Roger (viconte de Béziers) 204

Ţ

Ţara Galilor 81, 122-123, 169, 174, 176, 184

U

Ubaldo din Gubbio 125
universităţi 146, 150, 152-153, 159-160, 172, 223, 235-236
Urban al II-lea (papă) 33
urbanizare. *Vezi* oraşe

V

Valdes de Lyon 35, 37, 210, 212, 215
Van Dam, Raymond 77
Verdun (tratatul de la ~) 63
Verona (conciliul de la ~, 1184) 208, 215, 245
Vézelay (abaţie) 137
viaţa la curte 150, 165-166, 169-173, 181-182, 184, 195; corupţia 178-179
vikingi 39, 53-54, 61, 64, 70, 101, 224-225, 227-229
Vitalis de Mortain 33, 82, 210
vrăjitorie 43, 85, 87, 155, 171, 190, 218

W

Waldemar I (rege al Danemarcei) 229
Waleran (conte de Meulan) 174
Walter de Merton 152
Walter, Hubert 180
Warenne (conte) 219-220
Weber, Max 195, 208
Wederic de Ghent 32
Wickham, Chris 241
William I (Cuceritorul) (rege al Angliei, duce de Normandia) 24-25, 83, 107, 119, 157, 163, 165, 226, 228; şi recensământul Domesday 162-163, 212, 226-227
William al II-lea (William Rufus) (rege al Angliei) 163-166, 191, 208
William de Clapton 129-130
William de Malmesbury 164
William de Newburgh 173, 199, 201, 203, 218
William Firmatus 82
Winroth, Anders 151
Wolfram von Essenbach 171, 173
Wulstan de Bamburgh 131

Y

York 191, 211

Z

zeciuieli 28-29, 37, 62-63, 71-72, 80-81, 98, 131, 136, 142, 185, 229-230
Zerner, Monique 139

Cuprins

Lista hărţilor şi a ilustraţiilor 5
Cuvânt înainte (Jacques Le Goff) 7
Prefaţă 9

Introducere 17

1. Apropierea mileniului 23
1. Zori plini de bucurie şi încredere 23
2. Credincioşii 30
3. Darurile sfinţilor 37
4. Un ev al miracolelor 42

2. Cei puternici şi cei săraci 49
1. Revoluţia urbană 49
2. Criza regimului carolingian 60
3. Sfârşitul belşugului 66
4. Conturarea unei economii agrare 74
5. Micile comunităţi 79

3. Sexul şi ordinea socială 89
1. Familia, pământul şi puterea 89
2. Întrecerea în fapte bune 100
3. Castitatea, buna-cuviinţă şi supunerea 108
4. Incestul, căsătoria şi cavalerismul 116
5. Fraţi întru Hristos 126
6. Apostolatul şi trădarea 130

4. Cultura dominantă 143
1. Educaţia superioară 143
2. Pe umerii giganţilor 153
3. Monarhie nouă, oameni noi 159

4. Curţile şi curtenii 169
5. O pasiune atotstăpânitoare 176
6. Îndoială, ezitare şi suferinţă 183

5. Restabilirea ordinii 199
1. Severitatea cucernică şi inflexibilă 199
2. Tendinţa spre monopol 207
3. Comunitatea credincioşilor 214
4. Exportarea Revoluţiei 223
5. Europa noului regim 231

Tabel de date 243
Note 247
Bibliografie 263
Index 277

O carte deosebită, ce oferă cititorilor o nouă imagine a Europei de la sfârşitul secolului al X-lea şi până la începutul secolului al XIII-lea. Printr-o analiză pătrunzătoare a documentelor şi o chibzuită alegere şi interpretare a datelor, R.I. Moore dă viaţă personajelor epocii – fii de nobili fără o carieră clară, călugări intelectuali, protestatari din rândul clerului, ţărani nomazi –, protagonişti ai unei perioade în care a avut loc prima „revoluţie" adevărată în societatea europeană, caracterizată prin transformări în economie, în structura familiei şi în sursele de putere, precum şi în sfera mijloacelor prin care aceasta era exercitată.
Circumstanţele şi consecinţele acestor transformări, demonstrează Moore, nu numai că au modelat Europa medievală şi modernă, dar au fixat şi trăsăturile fundamentale şi de durată care au diferenţiat Europa de alte civilizaţii ale lumii.

Europa se construieşte. Iată o mare speranţă, care se va înfăptui numai dacă se va ţine seama de istorie: o Europă fără istorie ar fi orfană şi nenorocită. Pentru că ziua de astăzi se trage din cea de ieri, iar ziua de mâine este rodul trecutului. Un trecut ce nu trebuie să paralizeze prezentul, ci să-l ajute să fie diferit în fidelitate şi nou în progres.

Construcţia Europei *urmăreşte să arunce lumină asupra istoriei Europei, fără a disimula dificultăţile moştenite din trecut. În tendinţa lui către unitate, continentul a trăit discordii, conflicte, divizări şi contradicţii interne. Această colecţie nu le va ascunde; angajarea în mişcarea europeană trebuie realizată în deplina cunoaştere a trecutului şi, de asemenea, în perspectiva viitorului. Lucrările pe care le propunem aparţin celor mai buni istorici din zilele noastre.*

Jacques Le Goff

În pregătire :

- Jacques Le Goff – *Evul Mediu şi naşterea Europei*
- Peter Burke – *Renaşterea europeană*

Pe coperta: *Biserica şi statul personificate*, din Evangheliia lui Otto al III-lea (detaliu), 997-1000

CONSTRUCŢIA EUROPEI

POLIROM